إعداد
موريس فرادوارد

موسوعة مشاهير العالم

الجزء الخامس



أعلام الفكر السياسي

دار الصداقة العربية
بيروت

أعلام

الفكر السياسي

الطبعــــة الأولى ٢٠٠٢

دار الصداقة العربية بيروت لبنان

للطباعة والنشـر

Printing - Publishing

هاتف ٠٣/٤٩٠٧٩٩ ٠١/٦٥٧٥٧٢ فاكس ٣٠٧٧٠٧ ص. ب ١٠٠/٤١٨

موريس فرادوارد

أعلام الفكر السياسي

أفلاطون

رسطو

الأكويني

هيغل

ميل

هوبر

لوك

روسو

بورك

ماركس

ماكيافيللي

المقدمة

ليس هذا الكتاب تاريخاً للفلسفة السياسية الغربيّة ولا للفكر السياسي الغربي، وإنما مجموعة دراسات موجزة عن أحد عشر فيلسوفاً من أبرز فلاسفة الغرب السياسيين، أعدّها في فصول مستقلة ثقات مشهود لهم بالمعرفة وسعة الاطلاع، كلٌّ في مجال اختصاصه. والغاية هي أن تكون هذه المقالات مقدمات تمهيديّة لدراسة كل من هؤلاء الفلاسفة. وهي تتسم بما يهمّ القارىء العادي فضلاً عن الدارسين وسواهم ممن هم على اهتمام مسبق بالموضوع أو شغف بالفلسفة السياسيّة.

وقد اخترت شخصياً الأحد عشر موضوعاً وأعتقد أن اختياري لا بد أن يكون موضع تساؤلات عديدة. أما العدد المحدود فقد قرره حجم الكتاب الذي كان مفروضاً على حلقات هذه السلسلة. إلاّ أنه يصعب تبرير حذفي لاسم أو اسمين. والحقيقة أنني كنت مزمعاً في الأصل على أن يشتمل الكتاب جرمي بنثام. لكن الذي دعاني إلى هذا هو أن هذا الفيلسوف علمت أن لديه مخطوطات لم تنشر بعد. وهي الآن موضع التمحيص في جامعة لندن. وقد ينجم عن هذا التمحيص مفهوم جديد لنظريته السياسيّة، مختلف عما توحي به كتاباته المنشورة حتى الآن. وبانتظار تكامل هذه الصورة الجديدة لا فائدة من التوكيد على استمرار المفهوم القديم لآثار بنثام.

ثم أن بعض القراء قد يندّد باشتمال كتابي هذا على بورك الذي لم يكن فيلسوفاً ممتهناً، في حين لم يشتمل على سبينوزا. وقد يناقش آخرون اختياري توما الأكويني من بين الفلاسفة المسيحيّين من دون أوغسطينس. وقد يؤثر بعضهم، من دون ريب، أن يكون سان سيمون أو برودون ممثلاً للاشتراكية في هذا الكتاب لا ماركس.

في وسعي تقدير مختلف هذه المشاعر، إلاّ أنه يبدو أن الاختيار الذي قمت به يمكن أن يدافع عنه كأي اختيار آخر. فمهما بلغت الموضوعيّة من التجرّد، يظل عامل المفاضلة الشخصي عاملاً حاسماً في الأمر.

من أبرز معالم الفلسفة الغربيّة هو هذا الاهتمام الدؤوب بمشكلة الحرّيّة والسلطة. وثمة اعتقاد شائع أن الفلاسفة السياسيين الغربيين العظام يمكن تصنيفهم على أساس من هم في جانب الحرّيّة ومن هم ضدها. ففي الصنف الأول أمثال أرسطو والأكويني ولوك وميل، بينما في الصنف الآخر أمثال أفلاطون ومكيافيللي وهوبز وهيغل وبورك. وفي اعتقادي أن مثل هذا التصنيف مضلل، ولهذا لم آخذ به في هذا الكتاب.

فأرسطو والأكويني ولوك وميل كانوا معنيين بموضوع النظام قدر اهتمامهم بموضوع الحرّيّة. وإن أكثرهم ليبرالية أخذ يرسم الحدّ الذي يتوجّب أن تقف عنده الحرّيّة. وعندما تحدّث لوك مثلاً عن القانون باعتباره يوسّع مدى الحرّيّة، لم يكن يناقض هيغل الذي اعتقد بدوره أن الحرّيّة تبلغ كمالها في الدولة.

إن الفلاسفة السياسيين الغربيين، تمايزت أفكارهم حول مفهوم الحرّيّة؛ لكن ما يميّزهم كمجموعة عن فلاسفة الشرق، هو اهتمامهم العميق جميعاً بالحرّيّة على صعيدي المفهوم والقيمة. وإن أكثر الفوارق بين النظريات الغربيّة يدور على التمييز بين مفهوم للحرية يعتبر أنها إزالة العوائق من أمام الإنسان ليفعل ما يشاء، ومفهوم يدعو إلى الالتزام بفعل ما يتوجّب على الإنسان فعله. فبعض الفلاسفة كأرسطو وروسو وهيغل دافع عن فكرة إن الإنسان يكون حرّاً عندما يحقّق ما يتوجب عليه تحقيقه، بينما الآخرون، مثل هوبز ولوك وميل دافعوا عن وجهة نظر تقول بإن الإنسان هو حرّ ما دام طليقاً من القيود. فالإنسان الشرير يتساوى والإنسان الصالح في الحرّيّة بل إن الحرّيّة هي شرط أساس للفضيلة وليست منفصلة عنها.

فالإنسان يختبر أنواعاً مختلفة من الحريّة. وبينما اهتم هوبز ولوك وميل باستقلال الفرد وبالحفاظ على حرية كل فرد من تدخل الآخرين: جيرانه أو

حكامه، اهتم آخرون من أمثال أرسطو وروسو وهيغل بنوعية حرية الإنسان. وفي هذا المجال كان تفكيرهم يمت بصلة إلى الكتاب الوثنيين الذين انصب اهتمامهم على تصعيد الروح وكمالها.

ففي الأناجيل اعتبرت خدمة الله هي الحرّية المطلقة. ويلاحظ أنه لم يرد أنها نمط الحرية الأوحد، بل الأفضل. إن الفلاسفة الذين قالوا بأن البشر الصالحين هم وحدهم أحرار كانوا أقل اهتماماً باستقلال الشخص الإنساني عن الضغوط الخارجيّة، من اهتمامهم بتحرّره من الضغوط المحطّة والمشوّهة لإنسانيته والتي يتعرّض لها الإنسان من داخله. وحسب التعبير الديني، كان الغرض تحرير الروح من قيود الجسد؛ وبتعبير فلسفي أدقّ، تحرير الإنسان العاقل من قيود عواطفه.

لا نرى تناقضاً موجباً بين نمطين من النظريات حول الحرّية فالواحد يركز على حرية الفرد، والآخر على الحرية الروحية. وممكن القول إن الإنسان السعيد أو الكامل هو الذي ينعم بالحريتين. وأنه من الخطأ اعتبار أيّ من هذين النمطين هو الأصيل والآخر هو المزيّف. ذلك بأن الحريّة كالسماء، بيت واسع فيه منازل كثيرة، وأنه ليستحيل بالتأكيد كتابة تاريخ الحرية الإنسانية من دون كتابة تاريخ الإنسان كاملاً من مختلف نواحيه الميتافيزيقية الدينيّة، والمناقبيّة، والاجتماعية، والسياسية، والأنتروبولوجيّة، والبسيكولوجية. فالإنسان قد يكون في كل هذه المعاني حرّاً أو غير حرّ، وقد يكون حرّاً في تنوع الأشكال والدرجات.

إن مشكلة الحرية تطرح عدداً من المشاكل الأخرى. لماذا عليّ إطاعة القانون؟ ما هي الدولة وكيف تختلف عن مؤسسات أخرى؟ هل المجتمعات السياسية طبيعية أم تعاقديّة؟ ما هي أسس السيادة؟ إلى أي حد يستطيع الحكم أن يكون تمثيلياً؟ ماذا نعني «بالموافقة»؟ هذه القضايا التي يبحث الفلاسفة السياسيون، يفكر فيها ويتحدث عنها أيضاً البشر العاديّون.

موريس فرادوارد

أفلاطون

أ ـ ولادته وآراؤه:

ولد أفلاطون ونشأ في محيط أرستقراطي، وترعرع على مطمح الزعامة السياسيّة، إلاّ أن أحداث الثورة والثورة الحادة التي شهدتها أثينا في ذلك الزمن، وما تخلّلها من عنف ومظالم، دفعته بعيداً عن حلبة الممارسة السياسيّة، فكان إن انصرف قبل أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً، إلى استشراف أول رؤيا للمدينة الفاضلة التي غدت، بصورة أو بأخرى، ملهمة الكتّاب الذين توالوا بعده.

وقد وضعها في حوار على لسان معلمه سقراط، وأسماها «الجمهورية»، وفيها يصف المدينة الفاضلة «كاليبوس». واستمر ذلك مثاله المطلق في مؤلفاته اللاحقة حتى آخر كتبه «القوانين» الذي لم يستطع إنجازه. وقد ضمّن هذا الكتاب طائفة من القوانين التي استنّها لدولة نسجها على المنوال الأسبارطي.

قصد أفلاطون من «الجمهورية» أن تكون بحثاً في طبيعة العدالة، ومحاولة في تبيان مصلحة الإنسان العادل في العدل. إلاّ أن سقراط ـ وسقراط الحوار الأفلاطوني هنا ليس بالضرورة سقراط الرجل التاريخي المعروف ـ اعتبر الدولة المدينة هي التجسيد الموسّع الأشمل للمواطن. وعلى هذا الأساس وجد أن من الأسهل تقصّي العدالة في هذا الإطار الموسّع.

إن مدلول الدولة هنا يعين، بالضرورة، الدولة ـ المدينة السيّدة. ذلك بأن الدولة لا ترد في هذا المجال، قطعاً، بمعنى الدولة القوميّة أو الإمبراطوريّة. وأفلاطون يعتبر أن الدولة تنهض من انعدام الاكتفاء الذاتي عند الأفراد. وينتقل على عجل من هذه النقطة إلى أحد مبادئه الأساس وهو وجوب التخصّص الدقيق المرتكز على التفاوت الطبيعي: «على كل امرىء أن يؤدّي عمله بنفسه،

حسب مواهب الطبيعة، بحيث يكون لكل عمل رجل يختص به». ويرسم أفلاطون، انطلاقاً من هذه القاعدة، حياة بسيطة يحياها متحد من المزارعين المختصّين والحرفيين يتعايشون حسب الطبيعة. ويعتبر أن هذا الواقع هو المجتمع السليم.

ولا بد، في رأي أفلاطون، إذا شئنا قيام دولة تحوز الشروط العادية المقبولة التي تستوجبها الحياة المعاصرة، من أن تتوسّع نطاقات الاختصاص ويكون في طليعتها حيازة الدولة جيشاً من الجند يصون حدودها، ويحمي ثروتها من نهم جيرانها. وهنا تنشأ مشكلة اختيار أفراد هذه الطبقة الحيوية من الحماة وتدريبهم.

وأفلاطون الأرستقراطي النشأة، المتأثر بولع أبناء طبقته بتربية الكلاب والخيل، يتوسم في أجود أنواع كلاب الحراسة الشروط الواجب توافرها في الحماة. وهو إذ يكتسب في ما بعد ولعاً جديداً بتنشئة جسديّة وعقليّة دقيقة تلتزم أنواع الثقافة الإغريقية التقليديّة.

وهذا يؤدّي بأفلاطون إلى البحث في ثقافتهم الأدبيّة والموسيقيّة. وهنا يبدأ عرضاً تفصيلياً لوجوب تنزيه الأدب والأسطورة والخرافة عن كل ما يسيء إلى التهذيب. ويقع الحرم نتيجة ذلك على أكثر ملاحم هوميروس والأدب الإغريقي المسرحي. كما تخضع حتى الموسيقى للرقابة. وهكذا نجد في النهاية أن «الرجل الشجاع المتناسق» لا يناسبه إلاّ بعض أنماط الألحان التي عفا عليها الزمن. وإن قول أفلاطون «كل تبديل في أساليب الموسيقى يتبعه دوماً تغيير في أهم قواعد الدولة الأساسيّة» ليذكّرنا بروسيا ستالين أو خروشوف. ولأفلاطون آراء تقليديّة في التربية الجسمانيّة ولكنها سليمة: «العقل السليم في الجسم السليم». إلاّ أنه يرفض بقسوة أي علاج طبّي لمجرد إطالة حياة عليلة. ذلك بأن أفلاطون لم يكن طوباوياً من دعاة دولة الخدمات الاجتماعية ولا مثاليّاً مسيحياً. وفي رأيه أن على الأطباء إذا فشلوا في إنقاذ عليل ليعود إلى عمله، أن يتركوه يلفظ أنفاسه الأخيرة.

وتساءل أفلاطون «ما عساها تكون المشكلة التالية؟ أليست مشكلة فرز الحكّام عن المحكومين؟» وجوابه الأول أن علينا اختيار نخبة ناضجة من هذا المجتمع العسكريّ. وهؤلاء هم الحماة. أما باقي الجنود فهم الأعوان. وفي سبيل تفسير النظام وتبريره لا بد من اختلاق خرافة ونشرها في المدينة كلها حول منشأ. هذه الفئة بحيث يسلّم الجميع، بمن فيهم الحماة ـ النخبة، بحقيقة هذه الخرافة. أمّا الخرافة فمؤداها أن الآلهة صبّوا طبائع الحماة من الذهب بينما سكبوا طبائع الأعوان من الفضة. أما طبائع باقي أفراد المتحد فصنعوها من الحديد والنحاس. وكان أن رسم الآلهة على الأثر، حسب هذه الخرافة، قاعدة تقول بأن المدينة سيداهمها الخراب إذا ما تنطح أحد من هذه الفئة أو تلك للقيام بعمل يختصّ به سواه من الفئة الأخرى. تلك هي الأكذوبة النبيلة».

وإذ تساور أفلاطون المخاوف من أن تعمد نخبته العسكريّة إلى استغلال المدنيين الأدنى منها، يقدّم ما يعتبره تحوّطات ثلاثة من دون ذلك. أولها وجوب تعهّد الفتيات ذوات المواهب حتى يصبحن أنداداً للفتيان. وثانيها، وهو ما يقرّ أفلاطون بأنه اقتراح فضّاح، دعوته إلى «اعتبار النساء المتفوقات مشاعاً، فلا تساكن امرأة رجلاً واحداً. ويكون أطفال أولئك النسوة مشاعاً أيضاً بين الجميع، بحيث لا يعرف الأطفال أصلابهم ولا يعرف الآباء نسلهم».

إلاّ أن الاتصال الجنسي لا يترك من دون قيود في كاليبوس. ذلك بأن الحفاظ على نوعية النسل في مزرعة الاستيلاد البشري شأن كلّي الأهميّة: «وهكذا، إذن، إذا شئنا أن يبلغ نوعنا المرتبة المثلى من الكمال، فلا بد من جمع الأفضل من الجنسين غالباً، بينما يجري جمع الأسوأ نادراً».

وأفلاطون يدعو إلى شيوعية المرأة والأطفال انطلاقاً من السبب نفسه الذي اعتمده في دعوته إلى أن يحيا الحماة في المعسكرات، وأن يتناولوا طعامهم بالجلوس إلى موائد مشتركة، وأن لا تكون لهم ملكيّة خاصة. فقد رأى، بالإضافة إلى الفوائد التناسليّة التي عدّدها، إن ذلك يؤدي إلى تعميق التعاون الجماعي ونبذ الفرديّة.

ويأتي اقتراح أفلاطون الثالث، وهو أن تكون النخبة الحاكمة من الفلاسفة، مفرطاً في الغرابة المفضوحة. إلاّ أنه يفسّر ما يعنيه بالفيلسوف على أنّه الذي عرف جوهر الأشياء، واكتنه مثالها في عالم آخر، بعيد عن الواقع الملموس، غير متبدّل، موقعه في سماوات المثل الخالدة. والفيلسوف وحده يقبض على الحقائق التي تنأى عن الآخرين: «إنه في سبيل التوصّل إلى معيار، يجري البحث عن ماهية العدالة وعن المثال الذي يجدر بالإنسان العادل وضعه نصب عينيه إذا ما أراد أن يحقّق ذاته. ذلك بأن البشر يتيهون عن القيم إذا لم يستطيعوا، شأن الرسّامين، التحديق من بعيد إلى الحق الكامل، والتأمّل في المعايير التي يقاس بها. من هنا كانت الحاجة ماسّة إلى المعايير التي تمثّل الأفكار الدنيوية عن الحق والخير والعدل».

إلاّ أن الفلاسفة الذين انفتحت بصائرهم «سيتخذون المدينة والطبع البشري إطار تفحّصهم المدقّق، ولكنهم سيشرعون أولاً في جلاء هذا الإطار، وهذا ليس بالأمر السهل. وهم يتميّزون عن سواهم من البشر في أنهم لن يقبلوا أن يسلّطوا تقييمهم على مدينة أو فرد ولا أن يشرّعوا القوانين حتى يصنعوا أو يستطيعوا أن يصنعوا لأنفسهم إطاراً شفافاً نظيفاً يستخدمونه للتقييم والتدقيق».

كيف إذاً يُصنع هؤلاء الحماة ذوو المعدن الذهبي؟ المواهب هي الشرط الأساس غير أنّها، إذا لم تصقل بالتربية الحقة، تغدو أسوأ من العقم. وانطلاقاً من هذه القاعدة يؤخذ أفضل مواليد الحماة والأعوان ـ بعد أن ينحّى جانباً أصحاب العاهات منهم ـ إلى حضانة عامة ثم يعلّمون في مدارس الدولة، صوناً لهم من الإفساد الثقافي، ويدرّبون بشدّة ليغدوا فرساناً رياضيين. وعندما يبلغ هؤلاء العشرين عاماً، تُختار النخبة من بينهم، للعمل مدة عشر سنوات في الرياضيات المجرّدة. وفي الثلاثين يجري اختيار آخر للمتفوقين في القدرة والأخلاق فيصرفون إلى التخصص في الجدليّة الفلسفيّة لمدة خمس سنوات حتى إذا ما بلغوا الخامسة والثلاثين كان عليهم أن يخوضوا غمار الخبرة العمليّة في العالم فيقودون الفرق ويعملون في الوظائف الإداريّة الثانويّة. فإذا أنجز

واحدهم كلّ هذه المراحل من دون التردّي في مواقع الخطأ، أصبح جديراً بأن يكون من الحماة، حاكماً فيلسوفاً يعرف المعايير المثالية كما يعرف كيفية وضعها موضع التطبيق في العالم.

فما عسانا نفيد من ذلك كلّه؟ وهل «الجمهورية» مجرد حلم أرضيّ خطر لامرىء صدّته عن الحياة العمليّة، وهو بعد من الاغترار، صدمة أولى تمخضت عنها حقائق العنف السياسي؟ وهل نمرّ بها مروراً عابراً ونطوي أمرها على ابتسامة أو آهة ـ معتبرينها مجرد رؤيا مضيئة عن غروب مدينة في الضباب؟ إن مثل هذا الموقف المتسرّع في الحكم على «الجمهورية» يجد ما يؤيده في عبرة الفشل المريع الذي تردّت فيه محاولة أفلاطون السيئة الطالع مع الدكتاتور الشاب ديونيسيوس الثاني، إذ خابت محاولة تحويله إلى الملك الفيلسوف المرتجى الذي يستطيع إعادة بناء سيراكيوز على غرار كاليبوس. يضاف إلى ذلك أن المثال الذي رسمته «الجمهورية» يصلح لدولة ـ مدينة صغرى تضمّ بضعة آلاف من البشر، ولا يصلح للدولة القومية المعاصرة المترامية الأطراف، التي تحتضن ملايين البشر، وتزخر بالإنجازات التكنولوجيّة.

إن «الجمهورية» لم تعد تصلح مثالاً جاهزاً لمخطط اجتماعي طوباوي. وهي لم تصلح لذلك في أية فترة. ولكن تبقى للأفكار أهميّتها وجدواها في نواح غير المثال الطوباوي الجاهز. ذلك بأن أفلاطون كان يحبّ ، بالتأكيد، التأمّل في المجرد والمثال المطلق، غير أنّه كان إلى ذلك مراقباً نافذ البصيرة لأحوال المجتمعات حوله. ولقد كان من السهل عليه أن يعاين المبادىء التي تقوم عليها دول صغيرة لها انماط بسيطة كتلك التي كانت سائدة في زمانه، بينما يتعذّر علينا في هذا العصر محاكاته في هذا المجال، نظراً إلى تعقّد الحياة الاجتماعية والاقتصاديّة في عالمنا.

فلو أخذنا مثلاً تنبهه الدائم لمسألة القوى الديموغرافية والانفجار السكّاني لوجدنا أن التكنولوجيا المعاصرة قد أحالت أساليبه في تحديد عدد السكّان إلى أساليب منافية للإنسانية فضلاً عن عقمها.

وقد نأمل أن يتوصل العلم في يوم من الأيام إلى النتيجة نفسها في صدد اعتماده المقاييس البيولوجية للحفاظ على العنصر البشري وتحسينه، ذلك بأن الخبرة السياسيّة اليوميّة تؤكد أنه على الررغم من وجاهة أفكاره في صدد تحديد النسل لمصلحة الازدهار والسلام، فإنها من الأفكار التي يسهل نسيانها بل يستحسن تناسيها.

وقد كانت تدابير أفلاطون الخاصة بمتحد نساء طبقة الحماة وأطفالهن موضع نقد عنيف باعتبارها تقصّر عن إدراك الواقع الإنساني، إلاّ أن هذا في رأينا حكم مغال فيه. ذلك بأن أي تقييم موضوعي لتفكير أفلاطون في هذا الصدد، يستوجب استيعاب الأسباب التي يعلّل بها اقتراحه فضلاً عن التدابير العمليّة التي يقترحها.

إن أفلاطون إذ يدعو إلى تجرّد النخبة من العائلة والملكيّة الخاصة وتحوّلها إلى كهنوت متبتّل، فإنما يدفعه إلى ذلك حرصه على أن لا تتداخل المصالح الخصوصيّة مع تكريس النفس كلّياً على الخدمة العامة المفروضة في نظام النخبة. ولا بد من الملاحظة في هذا المجال أن الحكم الجزويتي الذي قام في الباراغوي في القرن السادس عشر كان يحمل ملامح أفلاطونية بارزة، إذ كان الحكم النخبة المكرّسة نفسها، العالية التدريب، والمتبتّلة.

ثم إن دعوة أفلاطون إلى وجوب نقل الأطفال الذين يولدون للنخبة إلى دور الحضانة فور ولادتهم تنبع من حرصه على أن لا ترهق أعباء الأمومة وتبعاتها الأمهات فتشغلهن عن المشاركة الكلّيّة المتساوية في الخدمة العامة. قد تكون مقترحات أفلاطون في هذا الصدد غير مقبولة. إلاّ أن هذا لا يلغي كونها تمثّل معاناة جدّية ومسؤولة للمشكلة التي تطرحها الصعوبات البيولوجية الحائلة من دون تمتع النساء بالمساواة السياسية الكاملة والفعّالة مع الرجال.

قد يكون أثر أفلاطون السياسي المباشر في كتابه «الجمهورية» قليلاً جداً، إذا ما قيس بأثر كتابه «القوانين». وهكذا استعان به عدد من تلامذته عندما دعوا إلى إسداء المشورة لمدن إغريقيّة.

إن الكثير من الأفكار والمؤسسات التي سادت أوروبا في القرون الوسطى يمكن وصفها بالأفلاطونية على الرغم أن العصر كان يتبع طريقه الخاص لا الطريق الأفلاطوني. ولم تكن الجمهورية متداولة يومذاك. فالمقارنات معها بدأت تظهر مؤخّراً، كمقارنة نظام الخدمة المدنيّة البريطاني والجيش في شبه القارة الهندية، مثلاً، بنظام الحماة والأعوان الأفلاطوني. ففيليب ودروف مثلاً، وهو مؤرخ الخدمة المدنيّة في الهند، يسمّي أحد مؤلّفاته «الحماة». وكان الكثير من هؤلاء الموظفين قد درسوا «الجمهورية» كجزء من ثقافتهم الجامعيّة في أكسفورد. ولعلّ الهرميّة التقليديّة المتّبعة في الخدمة المدنيّة في بريطانيا والتي تتوزع على ثلاث مستويات ـ الشؤون المكتبيّة والتنفيذيّة والإداريّة ـ مدينة ببعض التأثّر المباشر لأفلاطون.

إلاّ أن أثر أفلاطون السياسي المباشر كان هو الأعظم. ففي القرن الخامس اعتمد القديس أغسطينس أسساً أفلاطونية في كتابه «مدينة الله» وفي القرن الثامن عشر تأثر روسو، بعده هيغل في القرن التاسع عشر، تأثراً بالغاً بأفلاطون. فقد استوحى روسو توق أفلاطون العارم إلى مدينة التربية المفرطة البساطة في صياغة مذهبه عن الحياة «وفق الطبيعة». ولقد استحوذ هذا المثال عن الحياة البسيطة على الملكة ماري أنطوانيت فجعلها تتلبّس شخصيّة القرويّة التي تحلب البقر، في مزرعتها النموذجيّة التي أقامتها في ملاعب قصرها الرائع في فرساي، بينما كانت قوات الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ تتجمع خارج القصر.

وقد استوحي روسو بصورة رئيسة نظرية أفلاطون في التربية. ذلك بأن ليس من مفكّر واحد قد ضاهى أفلاطون في التوكيد على أهمية التربية. ففي كتابه «القوانين» يحتلّ وزير التربيّة مكانة الموظّف الرئيس في الدولة كلّها. وليس عبثاً أن بعض المقاطع الحافلة بالمحسّنات البيانيّة في كتابه «الجمهورية» غدت هي الأروج لدى الأساتذة في مراحل تدريبهم الأولى. غير أن أفلاطون نفسه يؤكّد دوماً محدودية الإمكانات في هذا الحقل. إذ ليس، حسب رأيه، بمقدور التربيّة اصطناع الأعاجيب بحيث تنشىء مثلاً رجالاً من ذهب بمواهب نحاسيّة!

تضاف إلى كل ما تقدّم فكرتان رئيستان لأفلاطون، لم نتطرق بعد إليهما على الرغم من أن تأثيرهما كان بالغاً. أولاهما تقول بأن الخبرة لا تقتصر على الوسائل بل تتعداها إلى الغايات. وانطلاقاً من هذا، يدعو أفلاطون الفلاسفة باعتبارهم خبراء في الغايات والمقاصد إلى تولي الحكم. فهو يرى قياساً على استعانتنا بالإسكافي لإصلاح أحذيتنا واعتمادنا البحّار الماهر في قيادة سفننا، وجوب اعتماد الحكّام الخبراء والاستعانة بهم في توجيه دفة الحكم.

إلاّ أن هذه المقارنات تنهار في موقعها الحصين بالذات. ذلك بأن الملاح الماهر هو، من دون ريب، خبير في إيصال سفننا إلى مقاصدها، ولكنه ليس خبيراً، لا هو ولا سواه، في كيفيّة تحديد اتجاهنا.

والأمر نفسه ينطبق على طالب الحكم العالم الخبير، فإن خبرته قد تؤهله لأن يدلّنا على الوسائل والمؤسسات التي تحقّق بصورة أفعل مقاصدنا السياسيّة؛ لكنّه لا يملك المعرفة التي تؤهّله لأن يقرّر ماهية هذه المقاصد وما يجب أن تكون. إننا مدينون لأفلاطون بمفهوم الديمومة للفيلسوف باعتباره الخبير في القيم، الشاهد المعاين للأزمان كلّها وللوجود برمّته، والذي يصف للآخرين القيم التي عاينها في جوهر الأشياء الخالد.

أما الفكرة الثانية ذات التأثير الدائم، فتلك التي تختص بالجامعة. ذلك بأن «الجمهورية» كانت، إلى جانب ما اشتملت من أبواب، تمثّل منهجاً وبياناً بالأكاديميّة. وكانت هذه الأكاديمية التي أسسّها أفلاطون هي الجامعة الأولى في العالم، وأننا مدينون لها، إلى جانب المضمون، بالتسمية التي استخدمها أفلاطون لأول مرّة: الأكاديميّة.

وإنه في ظلّ هذه الأكاديميّة وموحياتها، ترعرع علم الرياضيات الخلاّق. ولقد استمرت الأكاديمية بشكل أو بآخر نحو ٩٠٠ سنة أو يزيد حتى حلّ الإمبراطور يوستنيان بقاياها المهترئة. وإننا مدينون لأفلاطون ولمؤسّسته هذه بفكرة التربية الليبرالية المناقضة للتربية التقنيّة المنسلخة عن شؤون العالم، كما

أننا مدينون بالفكرة الداعية إلى وجوب خروج الذين يحصلون على التدريب الجامعي إلى العالم ليقدموا إليه مساهمتهم الفذة.

ويتلخّص ذلك في الصورة المرعبة التي يرسمها أفلاطون للكهف. فحال الناس عموماً، كالسجناء في كهف، لا يبصرون إلاّ ظلال الأشياء التي تنعكس على حائط الكهف أمامهم. إما مشاهدة الحقائق كما هي بذاتها فلا تتم إلاّ بالتربية الصارمة. وهكذا فعلى الذين تحرّروا من كهف الظلال أن يعودوا إليه لإعانة أسراه: «إن من واجبنا أن نحمل الطبائع الفضلى على المضيّ في درس ما أعلنا أنه الأفضل وأن ندعها تصعد إلى حيث دعوناها. ومتى فعلت ذلك وتأمّلت ما فيه الكفاية، فلا يجوز أن نأذن لها في البقاء هناك... إذ لا يجوز أن نرفض النزول ثانية إلى الأسرى ومشاركتهم الكدّ والإكرام...».

أرسطو

أ ـ مدخل:

تشكّل أفكار أرسطو جزءاً نابضاً بالحيويّة من الحضارة الغربيّة. وأرسطو هو أكثر الفلاسفة الإغريق استقطاباً للاهتمام والدرس. حسبه أن ما من باب من أبواب المعرفة ـ عدا رياضيات ـ إلاّ وشمله باطلاعه الواسع.

وقد اعتمد فلاسفة الغرب على منطقه في استنباط التعابير الفنيّة الضرورية لمجادلاتهم الفلسفيّة المجرّدة. فأرسطو أعطى، لمن أتوا بعده، أداة ضرورية من أدوات الفكر. وكان أرسطو فيلسوفاً جامعاً، يعجب به داروين في حقل علم الحياة مقدراً تجريبيّته، ويعتبره هيغل ـ وهو ليس يالحَكَم الذي يستهان به ـ مفكّراً تأمليّاً أعمق وأشمل من أفلاطون.

وقد جسّد كتابه «السياسة» حصيلة الخبرة السياسيّة لشعب بأكمله، بعد أن اختزنها عقل فذّ وصبّها مكثّفة في نظريّة. ويكتسب أرسطو أهمية خصوصاً لدى طلاّب علم السياسة لأن تأملاته السياسيّة ارتكزت إلى فلسفته من جهة، كما أنها تأثّرت من جهة ثانية والتزمت بالتنوّع الفريد الذي شكلته في عالمه المعاصر الدول المدائن التي كانت تقوم في القرن الرابع قبل الميلاد.

ب ـ ولادته:

ولد أرسطو في ستاغيرا، وكانت مستعمرة إغريقيّة على الشاطىء المكدوني. وكان والده طبيب ملك مكدونيا الخاص. وعندما بلغ أرسطو السابعة عشرة في ٣٦٧ق.م. ذهب إلى أثينا ليتعلّم في أكاديمية أفلاطون.

وقد لزم الأكاديميّة عشرين سنة حتى موت صاحبها. ولما مات أفلاطون

غادر أرسطو أثينا وأخذ يدرس لسنوات عديدة علم الحياة البحريّة في أماكن مختلفة على شواطىء آسيا الصغرى وفي جزرها.

وفي ٣٤٣ق.م. أصبح أرسطو معلّم الإسكندر نجل ملك مكدونيا الذي كان يومئذ في الثالثة عشرة من عمره. وقد علّمه الأخلاق والسياسة بالإضافة إلى لمحات عن جغرافية آسيا. وفي مرحلة لاحقة كتب له أطروحة في فنّ الحكم. ويروى أن الإسكندر كان يحتفظ تحت وسادته بنسخة من الإلياذة راجعها له أرسطو.

عاد أرسطو إلى أثينا بعدما بلغ الخمسين وأنشأ مدرسة في ملعب رياضي من ملاعبها يدعى ليسيوم. وتوفي في ٣٢٢ق.م. وبخلاف معلّمه أفلاطون كان أرسطو رب عائلة، وعالماً يراقب الكائنات الحيّة على اختلافها، في حوض البحر المتوسط. ولم تكن له أية مطامع سياسيّة، وكان إداريّاً عمليّاً. أمّا حياة البحث والتأمّل التي عاشها، فكانت النمط الذي يستطيع سلوكه أصحاب الاختصاص الممتهنون من أفراد الطبقة الوسطى.

لا يحدّثنا أرسطو، قطعاً، عن الأنظمة السياسيّة والعسكريّة التي أتاحت للإسكندر الكبير تحقيق فتوحاته. ولا يتكهّن، البتة، بإمكان قيام إمبراطورية أوسع يستطيع الفلاسفة أن يأملوا فيها بأن يصيروا مواطنين في العالم. إن تحليله موقوف على خبرة عالم الدول المدائن الإغريقي الذي كانت جذوته آخذة في الانطفاء.

لقد حصر أرسطو نفسه باستلهام الماضي، ولم يقم، على الرغم كونه أكثر فائدة في تحليل الخبرة السياسيّة من فلسفة أي من أقرانه فلاسفة المرتبة الأولى.

ج ـ آراؤه:

إن منطق أرسطو وآراؤه في الفيزياء وعلم الحياة، مصيرها متحف الأثريّات، أما تحليله السياسي فباقٍ على الأزمان، لأنّه يقوم على إمكان التمييز

بين الحياة اللائقة الجديرة بأن تُعاش، وبين الحياة المفتقرة إلى مقومات الجدارة، كما أن تحليله يدعو إلى اعتماد الحكمة العمليّة سبيلاً إلى الصالحة، بدل النظر الفلسفي المجرّد الذي هو غذاؤها.

كان أرسطو فيلسوفاً تختصر اهتماماته بالقضايا الآتية: (١) ماهية فعلنا عندما نفكر (٢) ماهية الطبيعة الواقعة خارج ذواتنا العاقلة وحركة الأجزاء المنشورة في كل الأشياء (٣) ماهية الإنسان، أي الكائن الوحيد العاقل في العالم ـ ما عدا الملائكة إذا وجدوا.

قال أرسطو أن بداية الفلسفة عند الناس هي التساؤل والتعجب، وإن العالم ودور البشر فيه هما موضوع تفكيرهم الطبيعي. وكان هو الرائد بين الأوروبيّين في اكتناه كيفيّة قدرة البشر على إرواء توقهم الغريزي إلى التأمّل. وكان أن أوصله هذا البحث إلى تحليل الحياة السياسية في عالمه الإغريقي المعاصر وتصنيفها. «إن قيمة فلسفته السياسيّة الباقية هي في التزامه ببعض المبادىء التي توصل إليها عن طريق التأمل الفلسفي والمندمجة باحترامه للظروف الواقعيّة».

إن الفكرة الرئيسة في فلسفة أرسطو هي عمليّة الصيرورة التي ينتقل فيها الإمكان إلى التحقيق في كل شيء ـ في أفكارنا وأجسادنا كما في البهائم، كما في الفنون، وحتى في العالم البادي الجماد: «إن طبائع الأشياء هي تحقيقها لغاياتها الأصيلة من خلال الصيرورة ـ وهذا ينطبق على كل شيء، على الإنسان والحصان والعائلة».

وفي كل شيء ماهية، هي تحقيق الغاية.

إلاّ أن غايات أو طبائع الأشياء ليست متساوية في القيمة. فثمة معايير للامتياز والجودة. وإن مقصد التأمل، وهو أعلى ما توصل البشر إليه، موهبة قد تتمتع بها الآلهة. إما بالنسبة إلى الإنسان نفسه، فالمعرفة تأتي في رأس سلّم الأولويات وقيمتها إنها غاية بحد ذاتها وليست وسيلة إلى شيء آخر.

إن مفاهيم أرسطو هذه المادة والشكل والممكن والمتحقّق تدور كلّها حول فكرة أن طبائع الأشياء هي في الوقت نفسه غاياتها ومقاصدها. ففي الأشياء كلّها تتحرّك عمليّة تنقلها عمّا هي عليه إلى ما هو كامن في ماهيّتها أن تصير. وهذا يعني أن في كل لحظة من الزمن مرتبة من الشكل - هي الوعد بالصيرورة - كما ثمة كميّة من المادة - هي ما لم يدخل بعد في عمليّة الصيرورة. وهكذا فكل شيء قبل نموه يكون في حدود الإمكان، وتغلب فيه، في تلك المرحلة بالذات، المادة على الشكل، ثم تأخذ عمليّة الصيرورة في نقله من حال إلى حال حتى آخر مطافاتها التي هي الشكل الصافي. فالأشياء تمرّ في مراتب أولها المادة الصافية وآخرها الشكل الصافي.

أما المادة فهي مصدر كينونة الأشياء. فالبرونز هو مادة التمثال، والبذور مصدر الشجر، والحوافز الطبيعيّة مصدر الفضيلة، والأحرف والأصوات مادة الكلمة. أمّا البشر فيحيون في موقع وسط بين الطرف الأقصى لعملية الصيرورة حيث الأشياء مادة من دون شكل، والطرف الأقصى الآخر حيث التجريد اتخذ شكل التأمّل الصافي. ويقول أرسطو:

«لا يجوز أن نصغي لأولئك الذين يقولون لنا بأننا بشر فانون، وإن أفكارنا بالتالي هي أيضاً فانية ذلك بأن علينا إنقاذ أنفسنا من قبضة الفناء بعملنا الجاهد حتى نحيا بموجب كل ما هو نبيل فينا، إذ مهما كان بصيص ذلك قليلاً فإنه يختزن من القوة والقيمة ما يتجاوز كل حدّ».

وكان أرسطو يستهدي بتحليلين، أولهما يتعلّق بالأشياء التي تحتضن خاصيّة التجمهر وهي التي يحتوي فيها البيض مثلاً إمكانات تحوّله إلى فراخ أو سلاحف، والبذور إمكان تحوّلها إلى أشجار وثانيهما يختصّ بخبرة حياة الفكر حيث يستطيع التساؤل الذي لا شكل له في العقل أن يتحول بفعل الجهد الواعي إلى لفظ محدّد في نطاق المعرفة الإنسانية المنظّمة.

وكانت لمفهوم الصيرورة في الأشياء والمخلوقات والأفكار، أهمية بالغة

في تحليل أرسطو السياسي. فهو خلفيّته التي شاد عليها البُنية الأساسية لفلسفاته المناقبيّة والسياسيّة. وبه يتفحّص مختلف مستويات الخبرة المعروفة.

ويرى أرسطو أن الإنسان كجسد في حاجة إلى إشباع رغبات بيولوجية ضرورية. إن جسدنا يطلب خبزه اليومي. ولكننا لا نستطيع أن نحيا بالخبز وحده. ذلك بأن لنا، شأن سائر الكائنات، وظيفة خاصة بنا فضلاً عن وظيفة الجسد في الاستمرار بالعيش، وتتلخّص هذه الوظيفة الخاصة بالإنسان في الصيانة والإنماء لنمط معيّن من الرؤى والرغبات والتوقّد الذهني المركب والمكتشف في مدى عمر الإنسان. وإن نطاق الأوحد لتحقيق ذلك هو، حسب أرسطو، أرض اليونان ومناخها، ووسط جيران وأعوان نستطيع أن نبادلهم الاهتمام والعمل الصالح، ونتمتع معهم بتلك الصداقة التي من دونها لا يقوم فردوس أرضي بل جزيرة كروزو المنعزلة. وحسب أرسطو، لا يستطيع أن يستغني عن النظام الاجتماعي إلاّ أقصى الطرفين: إله أو وحش. أما الإنسان، وهو في الموقع المتوسط بينهما، فلا تتحقق طاقاته وفضائله إلاّ في المجتمع، وفي مجتمع معيّن: «الإنسان بطبيعته يملك وحده حسّ التمييز بين الخير والشرّ، بين العدل والظلم، وإن مجموع البشر الذين يشتركون في هذا الحسّ يؤلفون العائلة أو الدولة».

إن ماهيّة الإنسان لا تتحقق كلياً إلاّ في الدولة ـ المدينة (البولس). وإن أهم ما يميّز هذه كونها نمط حياة. وبهذا الحياة لم يعن أرسطو، حياة البهائم أو النبات. كما أن الدولة ـ المدينة لم تكن مارداً جباراً أو شيئاً وهمياً خرافياً. لم تكن وحشاً ولا كانت إلهاً. ولم يكن مواطنوها أصابع قدم مخلوق إلهي. ولا عنى أرسطو للمدينة حياة مميّزة عن حياة أفرادها المواطنين أو منفصلة عنهم. ولا هي إلهة تتحرّك في سوق المدينة أو الجمعية العمومية، ملتحفة بالغمام. فلم يكن لروح المكان أي مقام محدّد. وكل مواطن هو ما هو وما يمكن أن يصير.

إلاّ أن كينونة المواطنين وصيرورتهم ما كانت تحدثان لولا اشتراكهم في

حياة المدينة. كانت ثمة حياة من التفوّق الخلقي هي الحياة الفضلى، والاتحاد في هذه الحياة هو حياة المدينة.

إن مثل هذا المتحد ـ متحد الدولة المدينة ـ يختلف عن المجتمع كما أنّه يختلف عن الحكومة. أما اختلافه عن المجتمع ففي أن هدفه هو إقامة الحياة الجيّدة لا مجرد الحفاظ عليها. فلم تكن المدينة «مجرد مجتمع، له حيّز مكاني مشترك وتسوسه تدابير أمن للحيلولة من دون ارتكاب الجرائم، وينفتح فيه مجال البيع والشراء». ولو أن الهدف الأوحد من المدينة هو مجرد الاستمرار، لصار في وسع العبيد والبهائم إنشاء المدن. ولكنهم، حسب أرسطو، «لا يستطيعون ذلك لأن عليهم المساهمة في توفير السعادة أو في إقامة حياة ترتكز على الخيار الحرّ». فالمدينة في شكلها المتقدّم «تنشأ في سبيل الأفعال النبيلة وليس لمجرد المشاركة». وإذا كانت تختلف، كما بيّنا، عن المجتمع المجرّد، فإنها تختلف أيضاً عن الحكومة التي هي مجرد وظيفة من وظائف المدينة.

وبعدما أثبت أرسطو أن «البولس» هي نمط حياة يفيض بكل ما في الإنسان من قيم وفضائل، اتجه إلى معالجة مضامين الحقيقة القائلة بأن «البولس» هي كلّ مركّب، وإنها ككل شيء مركّب، مكوّنة من أجزاء. إن المواطنين والمتحد، فهم يقدرون أن يكونوا ما هم نظراً إلى العلاقات التي تجمعهم. إلاّ أن أرسطو ينظر إلى الحقائق بمنظار عالم، فيرى، إن ثمة أنواعاً مختلفة من الحياة. فبينما يتساوى البشر في امتلاك طاقة العقل المميّز بين الخير والشرّ، وهي الطاقة التي تفتقر لمثلها البهائم، فإن التمايز يقوم بين البشرأنفسهم، من حيث نسب التوازن بين العقل الذي يملكه الإنسان وحده والأحاسيس التي يشاركه فيها الحيوان. والمدن على غرار البشر تتفاوت كذلك من حيث موقعها من الفضيلة. إذ يستطيع المرء أن يتبيّن، من خلال تنوّعها الواسع السمات المشتركة بينها. وهذا هو طابعها الأساس. ولكن ليست كل مدينة فاضلة، كما أن ليس كل إنسان فاضلاً.

وكان أرسطو في تحليله هذه الفوارق بين المدن يعرض بألمعيّة متفوقة،

لأعمق مشكلات المدن ـ البولس. وقد كتب في كتابه «الأخلاق»: «علينا أولاً أن نلاحظ كل ما هو حسن، ثم نستطيع من خلال درس مجموعات من الدساتير، أن نتبين ما يحفظ المدن وما يخربّها، والأسباب التي تؤدي إلى قيام حكم صالح في بعضها وانتفائه في بعضها الآخر». وكان أرسطو، في دراسة مقارنة يعتمد فيها قياس الأنماط المختلفة بمعايير مستوحاة من طبيعة الإنسان وعالمه المادي، يعرض صوراً حيّة عدة من الحياة المضطربة في الدول ـ المدائن القائمة في القرن الرابع. أما المسألة المحورية في مقارناته هذه كلّها، فكان التوصل إلى نمط المدينة التي يستطيع المرء فيها أن يحيا الحياة الفضلى.

وكان على أرسطو، انطلاقاً من كون الدولة شأناً مركباً مكوّناً من أجزاء هم المواطنون الذين يشكلونها، أن يقرّر من هو المواطن. فهو عنده، ليس مجرد ساكن المدينة. إنه ذاك الذي «يشارك في إدارة العدل وفي الوظائف». وعلى المواطن إذاً، معرفة كيفية الطاعة وكيفية الأمر انطلاقاً من استهدافه خير المدينة. وتنشى هنا مشكلة التمييز بين المواطن الصالح والإنسان الصالح وهل أنها، بالضرورة، واحد. ويتوصل أرسطو إلى قاعدة قوامها أنه نظراً إلى تعدد أشكال تنظيم المدن، فالمواطنون الصالحون لا يستطيعون جميعاً أن يكونوا أناساً صالحين بل ينحصر الأمر بمن كان منهم في مؤسسات صالحة. وحتى بين هؤلاء لا يكون كل مواطن إنساناً صالحاً باستثناء أولئك الذين تكون في أيديهم، أو بالمشاركة مع آخرين، مسؤولية إدارة الشؤون العامة. وعلى هذا الأساس، ومن ضمن شروط معيّنة، تحصل المطابقة بين صلاح الإنسان وصلاح المواطن وصلاح الحاكم.

ويصبح ضرورياً في هذه الحال أن لا يقتصر الصلاح على المدينة بل أن يحكمها مواطن أو مواطنون تتساوى لديهم الرغبة في الطاعة بالرغبة في إصدار الأمر.

ويستثني أرسطو حكم الغرباء، مهما كانوا حكماء، ويفضّل حكم الكثرة ما دام يؤلفها مواطنون يستهدفون خير المدينة. ويضع أرسطو شروطاً ماديّة

لتوفير السعادة للمواطنين، ولمطابقة الفضائل المدنيّة مع الفضائل الشخصيّة. ويأتي في طليعة هذه الشروط، حيّز جغرافي معيّن، فموقع المدينة من البحر، فكثافة معيّنة من السكان، ثم طابع شعبي معيّن. وهي شروط لا يدهش لها المرء، إذ يجدها قريبة من ما كان قائماً في العالم الإغريقي في عصره.

وعلى الرغم أن أرسطو يتطلّع إلى سنّ دستور يرقى إلى الكمال، فإنه يقع في شرك تحليل المدن القائمة وتصنيفاتها. وهو يرى أن ثمة دولاً صالحة كما أن ثمة دولاً فاسدة. فالمدينة التي يغويها هدف فاسد هي مدينة فاسدة بل قد تفشل في أن تكون دولة على الإطلاق. أمّا الدولة الصالحة فهي تلك التي لا تكتفي بطلب الخير لها فحسب بل تطلب الخير العام. ذلك «إن الحكم السليم لا يقوم على مجرد طلب الخير ما لم يكن هذا الخير عاماً ومشتركاً بين الجميع المواطنين، إذ لا يكفي أن يكون خيراً بحد ذاته ما لم يشترك الجميع في طلبه».

ولا بد من التمييز في الدساتير الواقعيّة بين مختلف الوظائف التي تشتمل عليها حياة الدولة: كالشورى والقضاء وسلطة تقرير السلم أو الحرب. كما لا بد من توفير قوانين ينتظمّها إطار عام يتقرّر بموجبها توزيع السلطات وكيفية اتخاذ القرارات. وتفادياً للتحويلات التي يدخلها العقل الإنساني على الأشياء، فلا بد من أن ترتكز السياسة على علم واقعي لا على مجرد المراقبة العلميّة.

إن زمام السلطان يقبض عليه، عملياً، رجل واحد أو عدة رجال أو كثيرون. وفي ضوء هذا يقدّم أرسطو تصنيفه لالدول على أنها ملكية (ملكية إذا كانت صالحة وطغيانية إذا فسدت) وأرستقراطية (وهي التي تتحول إذا فسدت إلى أولغارشية) وبوليتية (حكم الكثرة وفي حال فسادها تصبح ديمقراطية).

إن أساس أية دولة هو نمط العدل والمساواة الذي تستهدف. والديموقراطية تقوم على فكرة أن المتساوين في أي مجال هم متساوون إطلاقاً. بينما تقوم الأوليغارشية على افتراض إن عدم التساوي في مجال واحد معناه عدم التساوي في كل المجالات. فالفريق الأول يعتقد أن الناس إذا ما تساووا في أي

مجال فقد باتوا متساوين في كل المجالات؛ والفريق الآخر يزعم أنه إذا تفوق بعضٌ في أي مجال فله الحق في التعامل المتميّز في كل المجالات. وبتعبير أوفى، ثمة نوعان من الدساتير: «واحد للشعب»، أي الديموقراطية، و «واحد للقلة»، أي الأولغارشية. ولقد أثبتت الديموقراطية أنها أكثر استقراراً وأقل تعرضاً للثورة من الأولغارشية.

د ـ أرسطو وعالمنا الحاضر:

عند هذا الحدّ نستطيع أن نطرح السؤال الآتي: ما هي قيمة فلسفة أرسطو السياسية بالنسبة إلينا؟ إن أرسطو قريب منّا في مجالات عديدة إلاّ أن ذلك لا ينفي، من جهة مقابلة، بعده عنّا في مجالات أخرى. إن عالمه ليس عالمنا. إذ ليس عندنا مفهوم أن الطبيعة هي تحقيق غاية ـ أو إذا كان عندنا مثل هذا المفهوم فلا نستطيع أن نصوغه بتعبير علمي. ثم إن عالمه المتكوّن من الدول ـ المدائن ليس عالمنا. إن بيننا وبين ذلك العالم تمتد مؤسسات وخبرات إنسانية كثيرة، منها الشرع الروماني ومقولته المرتكزة على أن كل إنسان قابل للخضوع للحقوق مطلقة، ثم نهضة الدول القومية منذ قيام عصر العلم الحديث، وما انبثق عن ذلك من إتقان في الحكم التمثيلي وفي البيروقراطية على حدّ سواء. ولعلّ الأهم من ذلك كلّه، نظراً إلى صلته الحميمة بعلم الدولة التطبيقي، هو نمو النظام الاقتصادي في العالم. وقد حلل آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم» صيرورة اقتصاديّة لم ينتبه إليها أفلاطون وأرسطو.

والمفارقة الكبرى أننا، إذ نشعر بهذا البعد يفصلنا عن أرسطو في بعض المجالات، يعاودنا شعور في الوقت نفسه باقترابه الحميم منا في بعض أعقد مشاكلنا المعاصرة. ذلك بأن التحليل الأرسطوطاليسي لمعضلات الوظائف والبنى التي تتفرّع عن عمليّة التعاون الإنساني، هو التحليل السليم سواء منا يتعلّق بتركيب أدنى المتحدات كالعائلة أو المتحدات المنظّمة الأوسع، على مستويات القارة أو الأمّة، أو ما يختصّ بالآفاق التي قد يستشرفها العلم الحديث في اختصاصات علم الحياة والنسل أو في علم السياسة والانتخاب. فإن يكون

الإنسان الصالح، في ضوء ماهيّتنا البشريّة، حصيلة توازن بين العقل والمشاعر، لحقيقة لا ينقصها تقدّم التكونولوجيا الذي أتاح لفئات أكبر عمّا أعتقد أرسطو أن تدخل في شراكة الهدف والمتحد. وإن التطورات الواسعة الحاصلة في نطاق الرياضيات خصوصاً والتي أعطت الأفراد والجماعات طاقات كانت وقفاً في اليونان القديمة على الآلهة ـ لجهة قدرة التدخّل أو تغيير الشؤون الإنسانيّة بحيث باتت آلهة الأولمب تبدو أمام عملقة الإنسان المعاصر متقزّمة كأنها صبية صغيرة ـ إن هذه التطورّات تزيد في قيمة التحليل الذي أعطاه أرسطو للمشاكل الناجمة عن التعاون الإنساني.

إن أثر التكنولوجيا المعاصر هو في أنّها صبّت في كل جماعة بشريّة بدءاً من العائلة ومروراً بالمدرسة إلى المصنع فالحياة الاقتصادية، فالبرلمان، فالوزارة، فما هو أبعد، مشاكل الهرميّة والوظائف التى حللها أرسطو تحليلاً دقيقاً عندما يعرض لأكثر جماعة مركّبة في زمانه: الدولة ـ المدينة!

توما الأكويني

أ ـ مدخل:

يجمع الباحثون على أن القديس توما الأكويني هو أعظم الفلاسفة المسيحيين قاطبة. ولا يضيره أن يكون كتّاب العصور الوسطى قد استشرفوا من قبله بعض أفكاره؛ إذ أنّه أعطى الحضارة المسيحيّة فلسفة متناسقة وعقلانية لم تعرق من قبل لها مثيلاً. وباتت فلسفته منطلق كل التأملات المسيحيّة اللاحقة وخصوصاً الكاثوليكية.

كان المجرى الرئيس للتفكير المسيحي، قبل أن يبدأ الأكويني تعليمه في أواسط القرن الثالث عشر، يسير باتجاه معاد للعقلانية، هذا إذا لم نقل أنه معاد للفلسفة عموماً. فانطلاقاً من اعتبار الدين قائماً على الإيمان، اعتبر العقل عدوه المميت. وكان إن شرع الأكويني في التوفيق بين الإيمان والعقل، عاملاً على التأليف بين الوحي المسيحي والفلسفة اليونانية، ولا سيما أرسطو، الذي كانت معرفته قد بعثت في أوروبا بفضل الدارسين العرب.

ب ـ ولادته:

ولد الأكويني في ١٢٢٥ أو ما يقاربها، من عائلة إيطاليّة نبيلة في روكاسيكا قرب أكوينو. وكان قد قرّر وهو بعد طالب في جامعة نابولي الناشئة، إن يلتحق بالرهبنة الدومينيكانية. ولم يبالِ باعتراض ذويه على قراره، إذ أصرّ على الذهاب إلى باريس حيث تتلمذ على أبرز الثقات الدومينيكانيين، البرتوس ماغوس. وكان ألبرتوس ملمّاً إلماماً واسعاً بكل الفلسفات اليونانية والرومانية والعربيّة المعاصرة له. كما كان قد وضع عدة شروح على جميع كتب أرسطو المعروفة. وبعدما تشبّع توما الأكويني بكل معارف ألبرتوس اقتفى أثره في

امتهان التعليم الجامعي. فعلّم في جامعات كولون وروما ونابولي فضلاً عن باريس، كما اختبر الخدمة في البلاط البابوي. وقد توفي قبل أن يبلغ الخمسين من عمره مخلّفاً مجموعة وافرة من الكتابات حول المواضيع اللاهوتية والفلسفية. وأسلوبه في هذه المؤلفات هو الأسلوب المدرسي الكلاسيكي الذي يتوسّع في البحث على أساس تواصل الفرضيات والاعتراضات. وهو أسلوب صعب على القارىء، فضلاً عن أن الأكويني زاده صعوبة بإملاء كتاباته على السكرتير، فجاء أسلوبه مفتقراً إلى أناقة الكتابات اللاهوتية السابقة وإشراقها.

ويلتبس الأمر في بعض تآليفه، كشروحه على أرسطو مثلاً، بين مجرد شرح الأصل أو الأدلاء بموافقته الشخصيّة عليه. يضاف إلى ذلك قيام الشك حول بعض مؤلفات نسبت إليه. من هنا كانت الكتابة عن توما الأكويني شائكة تكتنفها الصعوبات بحيث يخشى أن تأتي أية نبذة موجزة عن آرائه غير وافية.

ج - فلسفة الأكويني السياسية:

إن فلسفة الأكويني السياسية، شأنها شأن ما ورائياته وأخلاقياته، هي ثمرة تأليفه بين النظريّات المسيحيّة والوثنيّة. وفي خلال عملية التأليف هذه رفض توما الأكويني فكرة رئيسة في التفكير المسيحي التقليدي عن الدولة كان قد وضع أسسها لتسعة قرون خلت، أعظم أسلافه، القديس أوغسطينس. وخلاصتها أن بروز المجتمعات السياسيّة إلى حيّز الوجود جاء حصيلة سقوط الإنسان وأنها مظهر اصطناعي عن خطاياه. وقد واجه الأكويني هذا الاعتقاد بالنظرية الأرسطوطاليسيّة القائلة إن الإنسان حيوان سياسي واجتماعي بحكم الطبيعة.

فالمجتمع، حسب هذه النظرة، سابق للفرد. والإنسان بحكم الطبيعة يحيا في المتحد الأوسع من العائلة والذي يضمّه وجيرانه تحت حكم مشترك. والمجتمعات لم تقم نتيجة الفتح ولا العقد الاجتماعي، ولا قامت لمجرد الحفاظ على الاستقرار أو لحماية المصالح، بل إنما قامت لأن البشر بالطبيعة هم أعضاء فيها، ولأن الحياة الإنسانية السليمة مستحيلة ما لم يكن البشر أعضاء في متحدات سياسيّة.

وعندما يقول توما الأكويني بأن البشر مرسوم لهم بالطبيعة أن يكونوا في المجتمع، فإن هذا يوازي بالنسبة إليه، وهو المسيحي، القول بأن الله هو الذي رسم ذلك. وانطلاقاً من هذا اتجه الأكويني نحو رفض فكرة أوغسطينية أخرى وهي التي تقول إن جميع مدن الأرض أفسدها الشر، وإن آمال المسيحيين بقيام المجتمع الأفضل مرهونة بالعالم الآخر. أما الأكويني فاعتقد عكس ذلك، وقال إن العدالة يمكن أن تشيع وأن تنتصر في هذا العالم، وإن للمجتمع السياسي الراهن كرامته وشرفه الذاتيين، وأنه من الممكن التحدّث عن نظام مسيحي لحكم الإنسان على الأرض. إلاّ أن الأكويني لم يكن، لبعض معاصريه، داعية للثيوقراطية. ولم يكن يرغب في أن يرى الكهنة وقد نصّبوا أمراء زمنيّين أو الباب وقد تربّع إمبراطوراً زميّاً على مملكة مسيحيّة. وكانت عضوية الكنيسة عنده أسمى من شراكة المواطنة في الدولة. إلاّ أنه ميّز تمييزاً واضحاً بين مملكة الدين ومملكة الدنيا، واعتبر أن فنون الحكم والدولة تتطلب مهارات تختلف عن العمل في سلك الأنظمة الدينيّة.

يضاف إلى ذلك أن الكنيسة عالميّة في عضويّتها. وكان الأكويني في هذا المجال يتبع تفكير أرسطو لجهة أن الدولة شيء محدود في الحجم والعدد. وعلى هذا الأساس فالكنيسة واحدة، إلاّ أن الدول متعدّدة. وكان تفكير الأكويني لهذه الجهة لا ينحصر في الإطار الأرسطوطاليس بل ينسجم مع خبرات العصر الحديث التي أكّدت تلاشي المثال المسيحي القديم عن قيام إمبراطورية عالميّة مقدّسة واحدة واستبداله بحقيقة تعدّد الدول القوميّة المستقلّة ذات الحيوية النامية.

ولم يكن الأكويني بأية حال مجرد باعث لأرسطو. ذلك بأنه طوّر فكرة أرسطو عن أن الدولة مؤسسة طبيعيّة، فأدخل عليها فكرة جديدة، هي نظرية القانون الطبيعي التي، ولو كانت في الأصل مسيحيّة، إلاّ أنها باتت محوراً في التفكير المسيحي. ويمكن متابعة توما الأكويني بيسر في هذا الاتجاه. فهو، إذ يرى أن الطبيعة جعلت البشر يحيون في ظل الحكومات، يعود فيشترط أن تكون الحكومات عادلة حتى تنسجم مع الطبيعة، ويرى أن معايير العدالة شأن وضعه

الخالق وتشاهده عين العقل في الإنسان. وبكلام آخر فإن القانون الوضعي للدول يجب أن يطابق المبادىء الأخلاقية الأساسيّة المعروفة تقليديّاً بالقانون الطبيعي. وقد تحدّث أرسطو أحياناً عن القانون الطبيعي ولكن بمدلولات مختلفة عن مدلولات الأكويني. ولم يكن عند أرسطو أي مفهوم، كما أضحى عند الأكويني، عن الحقوق الطبيعيّة. ذلك بأن تفكير أرسطو كان مشدوداً إلى روح الدولة ـ المدينة، فالإنسان الصالح هو المواطن الصالح، والقانون الأخلاقي هو ما يأمر به المجتمع. ووجهة النظر هذه لا تبقي إلاّ حيّزاً ضئيلاً لتقييم ما إذا كان المجتمع على حق أو باطل.

غير أن أرسطو نفسه لم يكن يكتفي بهذه الحدود، كما أن غيره من مفكري اليونان لم يقفوا عند هذه التخوم. فأنتيغون لسوفوكل مثلاً تدور حول نزاع بين الملك كريون الذي يدافع عما يعرف اليوم بالوضعيّة الشرعيّة وأنتيغون التي تدافع عما عرف في ما بعد بالقانون الطبيعي والحقوق الطبيعيّة. ويزعم كريون أن القانون هو صوت السلطان ويتوجب الخضوع له باستمرار، بينما تصرّ أنتيغون على أن القانون الوضعي ليس صحيحاً إذا تناقض مع «قوانين السماء» أو إذا رفض حقوق الإنسان الأساسيّة (في المسرحيّة، تزعم أن لشقيقها حقاً طبيعيّاً في أن يوارى في الثرى).

ولقد أصبحت وجهة نظر أنتيغون، التي أثارت دهشة الكثيرين من معاصري سوفوكل، هي السائدة لدى الفلاسفة الرواقيين بعد انهيار الدول المدائن. ثم لم تلبث أن انتقلت من روما إلى المسيحيّة. ولا يصعب تبيّن مواطن الجاذبيّة في هذه الفكرة للعالم المسيحي. إذ يفسّر القانون الطبيعي فيه على أنه قانون الله، بحيث يصبح في وسع الكنيسة ـ على نقيض الدولة ـ أن تشير إليه بسلطان. وإذا ما سلّمنا بأن الكنيسة هي الحكم الأخير في التقييم فإن هيمنتها على الدولة، وسلطانها في نقد الدولة، يصبحان حصيلة بديهيّة لا محيد عنها. وقد صاغ الأكويني نظرية في القانون الطبيعي أكثر تكاملاً من أسلافه، لكنها لم تسلم من بعض الغموض نتيجة ما أسبغ على الطبيعة من دور مزدوج. إذ أن

الطبيعة عنده هي كل ما هو كائن ما عدا الاصطناعي، كما أنها في الوقت نفسه هي كل ما يجب أن يكون. فتخومها تمتدّ من حدود الوصف إلى حدود الأمر والنهي، ومن حدود البيولوجيا إلى تخوم المناقب. وهكذا يغدو ثمة قانون طبيعي للعلوم وآخر للأخلاق. إن قانون العلم الطبيعي يضع الناس في المجتمع بينما يطلب قانون الأخلاق الطبيعي أن يكون كل مجتمع عادلاً. وفيما يعتبر الأول أن البشر لا يستطيعون أن يحيوا إلاّ في المتحد، إذ أن ذلك من شروط إنسانيتهم، يريد الآخر من البشر ذوي الإرادة الحرّة أن يأمروا مجتمعاتهم بمسعى ذاتي لتكون عادلة، وأن يعملوا على تحقيق انسجام متحداتهم مع أغراض الطبيعة.

ويميّز توما الأكويني بين القانون الطبيعهي والقانون الأزلي فضلاً عن القانون الوضعي. وليس بالأمر السهل متابعته في التمييز الذي يرسمه بين الطبيعي وما وراء الطبيعي. فهو، مثلاً، يظهر كيف أن الطبيعة تأمر باتحاد الرجال والنساء معاً في عائلات تتكاثر، ولكنه في الوقت نفسه يصرّ على أن مهنة الكهنوت التي تفترض التخلّي عن هذه الطريقة الطبيعيّة في الحياة هي، إلى حدّ ما أسمى، مناقبياً.

إلاّ أن توما الأكويني يعارض بشدة أولئك المثقفين المسيحيين الذين يرغبون في أن يقوم الكهنة بدور الحماة الأفلاطونيين في مجتمع «يحكمه الفلاسفة». إن الأكويني لا يطيق، كأرسطو، مثل هذه الأحلام الطوباوية. فهو يعتقد بالأشكال «الطبيعية» للحكم، التي مورست في التاريخ. وفضلاً عن هذا، فإنه على الرغم من رفضه نظرية العقد الاجتماعي يؤكّد على عنصر تعاقدي في الدستور الفعلي للمجتمع العادل: «إن القانون هو أوّلاً، وقبل كل شيء، أمر بالخير العام، وإن حق الأمر بأس شيء للخير العام يختصّ بالمجموع كلّه أو بشخص يمثّل هذا المجموع».

هذا لا يعني أن الأكويني كان ديموقراطياً، فهو لم يكن كذلك، بل كان يعتقد أن أفضل مدينة زمنيّة هي التي تكون مملكة، على غرار السماء. إلاّ أنه كان يذهب في دعوته إلى وجوب إرساء الحكم على التوافق إلى حدّ التوصية

بأن تكون الملكية منتخبة. ولا ينسى تعيين دور خاص في الإدارة للأرستقراطية. وهكذا نتبيّن عنده صدى لمفكرة أرسطو في الدستور المزيج الذي تلتحم فيه معالم ملكية وأرستقراطية وديموقراطية. وهو إذ يعدّد وسائل تنظيم مجتمع عادل لا ينسى إطلاقاً أن في عالم الواقع حكومات طاغية. وهو أبعد ما يكون من دعوة المسيحيين إلى وجوب الائتمار فقط بما يصدر عن حكم عادل أو مسيحي حقيقي. ذلك بأن طاعة الحكومات عندة جزء من نظام الأشياء الطبيعي. إلاّ أن للمسيحي الحق في عصيان الأوامر، في حال وحيدة، وهي إذا ما جاءت مناقضة بصورة أساسية للقانون الطبيعي. هنا لا تعود للقوانين غير العادلة أية قيمة أخلاقية. وهو لا يرغب في الواقع في إسباغ أية صفة قانونية على أي حكم مناقض لمبادىء العدل الأساسية: «إن القوانين من هذا النوع هي أفعال عنفيّة أكثر من كونها قوانين... إنها لا تلزم الوجدان، والالتزام بها يكون فقط لتجنب الفضيحة العامة أو الاضطراب العام».

يصعب تعيين المدى الذي كان يقبل الأكويني التسليم به في ما بات يسمى لاحقاً بحق الثورة ضد الطغيان. لكن من الواضح أن الأكويني لم يكن يقيم أي اعتبار إلاّ للتعقّل في قبول الناس لحكم الطاغية. وكان يعتبر التعقّل والحصافة فضائل أساس في الحياة السياسيّة. والحصافة لا تقيم مقاصد أخلاقيّة بل تقدّم الوسائل لها. ومن هنا لم يكن توما الأكويني يوافق على مقاومة يائسة للطغيان أو على عصيان مدني أبله.

لم يعدّد الأكويني «حقوق الإنسان الطبيعيّة» على طريقة الفلاسفة اللاحقين، ولا كان يتفق مع لوك وأمثاله في تلخيص هذه الحقوق بأنها حقوق الحياة والحرية والملكية. لقد آمن الأكويني بحق الحياة وقدم لها مضموناً أغنى من لوك بحيث اعتبره أبعد من مجرد الحفاظ على الحياة ضد أفعال العدوان المرتكبة من الآخرين، أي واجباً يفرضه الوجود وحقاً في حياة لائقة. فيما أنكر لوك بوضوح أن يشتمل حق الحياة على حق الجائع لرغيف من ملك غيره لا يعتبر سرقة.

د ـ الأكويني والحق الطبيعي للإنسان:

لم يكن الأكويني، في الواقع، على نقيض خلفائه البورجوازيين، راغباً في اعتبار الحق بالملكية حقاً طبيعياً من حقوق الإنسان. فحق الملكية عند توما الأكويني لم يكن حقاً أساساً بل كان إضافة للقانون الطبيعي. وكان فهمه لحق الملكية على هذا الأساس نفعياً، من حيث كونه تدبيراً يساهم في النمو الاقتصادي والخير العام. فالحق الطبيعي الصحيح، مثل حق الحياة، كان لذلك، أكثر إلزاماً من الزاوية الأخلاقيّة، من حق إضافي كالملكية. ومن هنا كانت عدالة ادعاء الجائع ما لم يعطَ له.

ثم إن الأكويني يقف إلى يسار النظرية الليبرالية بتأكيده على أن التعاليم المسيحيّة تعتبر الربا خطيئة، مقدّماً على ذلك ذريعة أرسطوطاليسيّة سليمة: «إن إدانة المال بالفائدة خطيئة جسيمة... لأنها تتنافى والعدالة الطبيعيّة. ذلك بأن إدانة المال على أساس استعادته مضافاً إليه بدل استعماله، إنما تعني بيع الشيء الواحد مرتين، وإن مثل هذا الفعل مناف للعدل الطبيعي». وهكذا يظهر لنا بوضوح أن الأكويني كان بعيداً جداً عن أن يكون كما وصفه اللورد أكتون أول «هويغي»، أي من: الحزب البريطاني الإصلاحي الذي صار اسمه الأحرار في ما بعد.

ولا يتحدّث الأكويني عن الحق الطبيعي في الحريّة، بالطريقة التي يتحدّث بها المفكرون المحدثون. ولقد مال إلى اعتبار الحرية... معلماً من معالم متحد يسوده العدل أكثر منها حقاً لا يمسّ من حقوق الأفراد. وكان، خلافاً لبعض أسلافه الفرديين والمعادين للسياسة، يبين باستمرار أن الحريّة والحكم يتوافقان، وإن خضوع فرد لآخر في المتحد السياسي لا تجوز مقارنته قطعاً بخضوع شخص للآخر في مؤسسة العبوديّة. ويعتبر توما الأكويني أن الحرية تنسجم مع الحكم عندما يستطيع الحاكم أن يوجّه رعاياه ليتصرفوا إما باتجاه خيرهم الشخصي أو حيز مجموعهم. ذلك بأن مثل هذا التصرّف هو توجيه الشعب وفقاً لرغباته الأصيلة في الصيرورة الصالحة، بحيث يقوم في متحد ذي حكم صالح، انسجام كلّي بين رغبة البشر وواجبهم وبين حوافزهم الطبيعيّة وأغراض الطبيعة.

ماكيافيللي

اقترن اسم ماكيافيللي دوماً بالسمعة السيئة. وبات وصف المرء بالماكيافيللية يوازي اتهامه بالمكر الذي لا يعرف حدّاً. و«ماكيافيل» هو أحد شياطين الدراما الأوروبيّة، وأحياناً، يغدو رديفاً لإبليس بالذات. ولد نيكولو ماكيافيللي في ١٤١٩ ومات في ١٥٢٧، وكان وزيراً للدولة وديبلوماسياً في حكومة البندقيّة. وقد وضع عدة كتب بينها «الخطب والمقالات» و«تاريخ البندقيّة»، و«المقالة القصيرة، السيئة الصيت»، «الأمير».

وكان كتابه «الأمير»، وهو الذي بات الأكثر شيوعاً بين مؤلفاته، مبعث هذا الصيت الشرير. والمفارقة الكبيرة أن هذا الكتاب، من بين كل مؤلفاته، يقدّم أقل قدر ممكن من التعبير عن حقيقة أفكاره. وكان أن تعددت النظريات التي وضعت لتفسير حقيقة ما عنى «بالأمير». وعلى الرغم من هذا التعدد في النظريات فقد أجمع الدارسون على أمر واحد، وهو أن ماكيافيللي الحقيقي، أياً كان تأثيره السيء، ليس هو بالشخص الشرير الذي صورته تقاليد العامة. وللتأكد من ذلك تكفي قراءة كتبه التي أعارها هو الأهمية الكبرى، أعني «الخطب والمقالات»، و«تاريخ البندقيّة».

إن قراءة هذه الكتب توضح بما لا يقبل الريب أن ماكيافيللي كان أبعد ما يكون عن التفلّت من المناقب والدين أو الدفاع عن الطغيان الملكي. على أن قراءتها تظهر ماكيافيللي على حقيقته، جمهورياً وإنسانياً مندفعاً. وإن ماكيافيللي، ولو أنكر بعض المعجبين به حقه في أن يوصف بالفيلسوف، كان مبدعاً أصيلاً في النظريّة السياسيّة. وهو، شأنه شأن أعظم المؤلفين في موضوع الفكر السياسي، قد طرح عقيدة الجدل كما طرح نظريّة لشرحها.

وكان ماكيافيللي، عموماً، ذا نظرة مناقبيّة فضلاً عن كونه عالماً مدقّقاً.

ويصعب التقرير في مدى مسؤوليّته عن أن يأتي تأثيره على صعيد الأخلاق، في اتجاه معاكس لرغبته الأصيلة بالذات.

والحقيقة أنه لم يكن ضد الدين لكنه كان ضد المسيحيّة. ومن المفارقات في هذا الصدد أنه كان ضد المسيحية انطلاقاً من أسس مناقبيّة، إذ اعتبر أنها لم تعلّم، ولا رعت، «الفضائل» كما فهمها. وكان ماكيافيللي، من دون ريب، «واقعياً»، بمعنى أنه شدّد دوماً على ما اعتبره حقائق عن الطبيعة الإنسانية والمجتمعات السياسيّة، مهما ابتعدت هذه الحقائق عن التملّق. وإن ميوله الجمهوريّة لم تكن محاكاة لذلك المجتمع السياسي المركانتيلي الذي كان يراه في البندقيّة، بل على نقيض ذلك كانت ميوله تنبع من رغبة في إحياء نمط جمهوري استهواه عند قراءته كتب التاريخ لا سيما تاريخ روما القديم.

وكان ماكيافيللي مفكراً سياسيّاً مبكراً، وقد قام اعتقاده على أن قواعد السلوك الإنساني يمكن استنباطها من الاختبار، مؤملاً استخدام هذه العبر لأغراض نبيلة، مثل خلق جمهورية في إيطالية المعاصرة تحاكي روما القديمة في مجدها.

وقد عاصر ماكيافيللي الشاب، وهو بعد موظف صغير في الإدارة، سافونارولا الذي حاول إنشاء جمهورية مثالية على نمط آخر في البندقية. وكان سافونارولا مسيحيّاً مثالياً من «البيورتان» المتشددين في إيمانهم وممارستهم، وحاول أن يجعل البندقية جمهورية الفضيلة التي تسودها الأخلاق والإحسان والعمل الصالح، متوسلاً لتحقيق ذلك نظاماً من الرقابة والضوابط الاقتصاديّة.

ونجح سافونارولا نجاحاً كبيراً إلاّ أن سلطانه اعتمد، أكثر ما أدرك هو نفسه، على شهرته في المقدرة السحرّية. فكان أنه لمّا رفض إنجاز أعجوبة من أعاجيبه، انقلب شعب البندقيّة عليه وأماته حرقاً على الوتد.

وكان لماكيافيللي، الشاب البالغ الثامنة والعشرين من عمره يومها، عبر متعددة من موت سافونارولا، انعكست على نشاطاته وأفعاله. أولاً: أيقظ سقوط سافونارولا في نفسه وعياً حاداً جداً بعدم فعالية «النبي الأعزل من

السلاح»، وبوجوب اعتماد السياسية على السيف فضلاً عن الكلمة ـ أو بتعبير أوضح وأكثر انسجاماً مع تعابير ماكيافيللي الذي كان يمقت العبارات الملطّفة المخفّفة لمعاني الأشياء كالسيف مثلاً ـ وجوب اعتماد السياسة على العنف. وثانياً، تركت خبرة سافونارولا المقدسة في نفس ماكيافيللي نفوراً أشد من ذي قبل من المسيحيّة روحاً ومعتقداً، وكمؤسسة دينيّة تجسّدها الكنيسة.

وكان ماكيافيللي واحداً من كثيرين اعتبروا فساد البابوات والكرادلة المفضوح مضرّاً بمصلحة إيطاليا وخيرها وأخلاقها. كما أنه لم يكن الوطني الإيطالي الوحيد المعترض على البابوية على أساس وطنيّة، باعتبار أن البابا كان أضعف من أن يوحّد إيطاليا تحت زعامته، مع كونه في الوقت نفسه في وضع من القوة يمكنه من الحيلولة لتوحيد إيطاليا تحت أية زعامة أخرى.

إلاّ أن معارضة ماكيافيللي للكنيسة كانت أكثر عمقاً وجذريّة من أي من هذين الاعتراضين. ذلك بأنه، في الواقع، لم يكن يأبه كثيراً لفسق أمراء الكنيسة؛ بل كان اعتراضه الحقيقي موجّهاً إلى المسيحيّة الصافية غير المفسدة التي كان يدافع عنها رجال أمناء صادقون أمثال سافونارولا. فماكيافيللي كان يعتقد أن المسيحيّة ـ في أحسن حالاتها ـ تعلّم فضائل مغلوطة. فقد كانت تعلّم ـ حسب رأيه ـ الخضوع والذل وإنكار الجسد، وإعطاء الخدّ الآخر للطم، ثم حصر أمل الإنسان بالفرح والسعادة في ما بعد الموت. وكانت فكرة ماكيافيللي عن الفضيلة على نقيض كلّي مع المناقب المسيحيّة. فقد كان يستوحي نبل الإنسان ومجد الحياة على الأرض، وكان يعتقد أن هذا النبل يعبّر عنه ليس في إذلال النفس بل في الاعتزاز الفخور، وليس في معاناة الأذى والصبر عليه، بل في رفضه والانتقام له، وليس في الإماتة بل في الشجاعة، وليس في الصلاة بل في العمل. وبدل لفّ الجسد بالأسمال والزحف إلى مناسك كأنها أوجار القردة، رأى ماكيافيللي الفضيلة في لبس دروع الحرب والاعتزاز بالنضارة والشجاعة والبطولة وعظمة الإنسان ومجده.

ذلك كان ما عناه ماكيافيللي بالإنسان ـ المثال. وكان هذا كل ما خطر له

عندما تحدث عن الفضيلة؛ ونظراً إلى أنه كان كالآخرين من معاصريه يعتقد أن ائتلاف الدين والدنيا أمر مفروض، فقد عقد الأمل على أن ينتصر في إيطاليا القرن السادس عشر نمطه الجمهوري بعد التخلّي عن المسيحيّة كديانة تجاوزها العصر فيزرع مكانها ديانة ومؤسسات دينيّة مرتكزة على روح روما القديمة؛ أي «ديانة زمنيّة» يكون غرضها الأساسي تعزيز مشاعر وفضائل وطنيّة. تلك كانت رؤى ماكيافيللي ـ وهي رؤى، بطريقتها الخاصة، مثالية شأن رؤى سافورنارولا.

إلاّ أن مثال ماكيافيللي قد صححه حسّه بالممكن سياسياً، وهو حس نمّته خبرة عمر سلخه في الخدمة المدنيّة. وهنا تقوم المقارنة بين مثاله وحسّه العملي على عدد من المفارقات. فرؤى ماكيافيللي عن المجد الجمهوري هي رؤى سامقة لها تطلعاتها البعيدة، بينما فكرته عمّا هو معقول سيّاسياً بالغة الحذر. ففي رأيه أن الشكل الجمهوري للحكم لا بد أن تمهّدلقيامه أهليّة الشعب للحياة الجمهوريّة وسوّيته المناقبيّة. وهذا، في رأيه، لم يكن متوفراً في معاصريه ولا يمكن جعلهم مؤهلين لذلك في وقت قصير. إن الطابع الرئيس للحياة الجمهوريّة هو الحريّة، ولكن من الخطر، في رأي ماكيافيللي، إعطاء الحرية فجأة للناس وهم غير معتادين عليها «نظراً إلى أن مثل هؤلاء البشر لا يختلفون أساساً عن البهائم المتوحشة التي وإن كانت بطبيعتها شرسة ومعتادة على حياة الغاب، فإنها بعد الأسر والعبودية، إذا ما أطلق سراحها وأخذت تجوب الريف بإرادتها، تصبح ـ بعد أن تكون فقدت عادتها في البحث عن طعامها الخاص ولم تعد تجد مكاناً تأوي إليه ـ فريسة أول قادم يريد تقييدها من جديد».

إلاّ أنه لا يجوز القفز إلى الاستنتاج ـ انطلاقاً من هذه الفقرة ـ أن ماكيافيللي معارض دائم للأساليب الثوريّة. ذلك بأنه كان يعتقد أنه في حالات معيّنة تغدو الثورة العنفيّة الطريق السليم لإقامة الجمهوريّة. وهو يبدي في هذا الصدد بضع الملاحظات حول ضرورة العنف. فهو يقول مثلاً أن من الأهمية بمكان كبير أن يعمد الثوار في أوج المعركة الثوريّة، وبسرعة، إلى قتل جمع أعداء الثورة الفعليين والممكنين. ويقول حرفياً بهذا الصدد:

«إن حكومة دولة حرّة تألفت حديثاً تُثير ردود فعل الجماعات العدوة لا الصديقة. فإذا أراد الحاكم أن يعالج هذه الصعوبات وأن يداوي الاضطرابات التي سبّبها، فليس أمامه من طريق أفضل وأضمن وأسلم أو أشد إلحاحاً، من قتل أبناء بروتس».

ويقول ماكيافيللي بأنه عنى بعبارة «أبناء بروتس» جميع الذين يفضّلون العيش في ظل الملكية على الجمهورية، والذين يعتبرون «حرية الشعب» مرادفة للعبودية. إن هذا الرأي الذي يبديه ماكيافيللي حول موجبات العنف الثوري لا يعني أنه ينتشي بفكرة حمّام الدم ويرغب فيها، فهو ليس كذلك. إن فكرته تتلخّص في أنه إذا لم يبادر الثوار إلى قتل جميع أعداء الجمهوريّة حالاً وبعمليّة واحدة سريعة فعليهم إذ ذاك مواجهة سيل لا ينتهي من التطهيرات والمحاكمات. إن اتباع هذا النهج لا يؤدي إلى اتخاذ أسلوب أقل فعالية فحسب، بل إلى تقويض مناقب الدولة ومناخ الثقة والهدوء فيها.

وعلى الرغم من أن ماكيافيللي يشدّد على ضرورة العنف ويعتقد بوجوب ارتكاز الدولة عليه إلاّ أنه شخصياً لا يودّه ولا يرغب في أكثر من القدر الأقل منه والضروري لسلامة الدولة. وإن عزوفه عن الاعتماد الكلّي على العنف هو الذي يجعله يدعو في مكان آخر إلى اعتماد الحيلة والخداع وتفضيلهما على العنف والقوة. فهو يفضّل الديبلوماسية، مهما كانت أساليبها ماكرة، على الحرب. ذلك لأن الحرب تجلب الموت والألم والاجتياح فضلاً عن إمكان الهزيمة أيضاً.

إلاّ أن مقت ماكيافيللي للحروب يقترن بمفارقة عجيبة، هي ولعه بالحياة العسكرية. ذلك بأن رؤى ماكيافيللي للمجد تستوحي مثال روما وصورتها، والفضائل التي يمتدح هي تلك التي تظهر أجلى ما يكون بالحياة العسكرية. ويؤدي هذا التمجيد للفضائل العسكرية إلى التنديد بمؤسسة الجيوش المرتزقة ـ التي كانت شائعة في إيطاليا في أيامه ـ فيدعو إلى إنشاء الجيوش القومية المحترفة. ويعتقد ماكيافيللي أن الجيش القومي يؤدي دوراً شبيهاً بدور الديانة القومية، فيذكي في الشعب روحاً وطنية، وشجاعة واعتزازاً ورجولة. ويكاد

المرء يعتقد، بالنتيجة، إن ماكيافيللي يسعى وراء كل أمجاد السلاح مع إصراره على تجنّب آلام الحرب الفعليّة.

ولا يستطيع ماكيافيللي أن يفصل تصوّره المجد عن فكرة الفتوحات. من هنا أن جيوش الكانتونات السويسريّة الدفاعيّة لا تهزّه. وهكذا تتحول ميوله الجمهوريّة إلى إمبرياليّة. فهو يدعو الجمهوريّة إلى توسيع حدودها مع أن مثل هذه الدعوة لو شملت كل الجمهوريّات لحملت في ذاتها تناقضاً منطقيّاً جوهريّاً، إذ كيف يبقى بعد ذلك أثر للسلام وهو ضالة ماكيافيللي المنشودة؟

وقد أخذ ماكيافيللي، في سياق اهتماماته ونشاطاته كمفكر سياسي، يكتشف مثل هذه القوانين العالميّة الشاملة. واعتبر نفسه غاليليو علم السياسة، من حيث أنه يقترح، أسلوباً جديداً في فهم كيفية سير المجتمعات السياسيّة من خلال المراقبة، ولا سيما مراقبة الظاهرات المطّردة التي يكشفها التاريخ.

إلاّ أن ماكيافيللي لم يكن يعتقد أن بإمكانه التنبّؤ بتاريخ البشريّة المقبل كما تنبّأ غاليليو بحركات الكواكب السيّارة المقبلة. . ولم يكن مقصده بعيداً عما قصد إليه ماركس بعد قرون تلت: السيطرة على المستقبل وتسييره، وكسب قوى جديدة في السياسة نتيجة المعرفة بقوانين التاريخ. إلاّ أن ماركس، خلافاً لأسلوب ماكيافيللي الأقرب إلى أسلوب مزارع يسيطر على الطبيعة بمعرفة طرقها، أضفى على عمليّته عظمة تاريخية مميّزة.

وكان لدى ماكيافيللي، بطبيعة كونه عالماً في السياسة، ما يعلّم الطاغية الرجعي وما ينهل منه مشاركوه في مطامحه الجمهوريّة. وهو، من دون ريب، قد وضع دروس علمه السياسي في «الأمير» في خدمة حاكم ملكي. أمّا بأية سخرية أو عبث أو إخلاص أقدم ماكيافيللي على هذا المشروع، فمسألة تحتمل التخمين والتقدير.

لقد كتب ماكيافيللي «الأمير» في ١٥١٣ عندما كان يعيش في المنفى في الريف التوسكاني، بعد نفيه من خدمة دولة البندقيّة على أساس اتهامه بالاشتراك في مؤامرة جمهوريّة. وقد وضع الكتاب بصيغة رسالة موجّهة إلى الأمير

المديتشي الحاكم. ولم ينشر الكتاب حين كان المؤلف على قيد الحياة. ولو أنه عرف أنه سينشر في ما بعد، لكأنه أدرك أن الفائدة منه ستذهب، لأن المفروض أن يقدّم الكتاب للأمير سرّ النجاح الذي انفضح فقد كامل قيمته.

كان ماكيافيللي، منحرفاً. فالكثير ما يقوله يصدم. ولعلّ أكثر اقتراحاته جسارة، هي نظرته القائلة بنفي وجود أخلاقيّة واحدة (كما علّم الفلاسفة جميعاً) ومناداته بوجود أخلاقيتين ـ الأخلاق السياسيّة والأخلاق الشخصيّة. وعلى هذا الأساس يعتبر ماكافيللي بأن ما يحرّم، عن حق، على صعيد الأخلاق الشخصيّة ـ كالعنف والباطل والكذب ونكث العهود والاتفاقات إلخ. . . ـ يصبح، أحياناً، على صعيد الأخلاق السياسيّة، مسموحاً به، لا بل واجباً لبلوغ الهدف. وهذا التمييز بين الأخلاق الشخصيّة والأخلاق السياسيّة قد مكّن ماكيافيللي من المحافظة على مستوى من الوضوح والصدق فات الذين كانوا مستعدّين ـ بالممارسة ـ تبني أشد آرائه قسوة، من دون الالتزام بها على الصعيد النظري بل وتسفيهها بغضب واستنكار.

إن روبسبير وستالين، مثلاً، في تسويغ سياستهما الدامية، رفضا الاعتراف بأنهما يقتلان «أبناء بروتس».

فقد اعتبر روبسبير إرهابه «عناية مفرطة» وقلقاً مميتاً، بل وصف عصر الإرهاب بأنه «الإخوة في حيز التطبيق» ولم يكن ما حدث ليسمّى، في نظره، «قتلاً» على الإطلاق.

وكانت محاكمات ستالين «عدالة الشعب»، وكان «ثمة تصفيات» ولم «يقتل» أحد. ولو اعتمدت الأخلاقيّة الواحدة لكان على الحكّام السياسيّين، وخصوصاً الثوريّين منهم، لا مجرّد الاعتراف بأن سلوكهم هو تحقير للمناقب التي زعموا التمسك بها فحسب، بل إضافة الرياء كمثلبة جديدة إلى مثالبهم المتعددة.

إن ماكيافيللي يقدّم بديلاً عقلانياً، إلاّ أن الذين اتبعوه قليلون. ولعلهم بقوا هكذا قليلين. نظراً إلى أن المجاهرة باتباعه يؤدي إلى انفصال جذري عن التقاليد المسيحيّة والهيلنيّة ـ وهي المؤثرات التي كوّنت اتجاه العقل الأوروبي.

هوبز

صدر كتاب «اللوياثان»(*) (Leviathan) لهوبز في ١٦٥١. ولاحظ المؤلف في آخر كتابه أن «اضطرابات الزمن الحاضر هي التي وقتت صدوره». وكانت إنكلترا في تلك المرحلة، أما على شفير الحرب الأهلية أو تعاني من احتدامها أو تداوي جروحها بعد انطفاء أوارها. وكانت ثورة دعاة العودة إلى المنابع الدينية الصافية (Puritans) قد تأثرت إلى حد بعيد ببعض المعتقدات والمطالب اللاهوتية. وعلى الرغم من أنها، في مقاييس القرن العشرين، لا تبدو مفرطة في عنفها الدامي، إلا أنها كانت بالغة الرعب بالنسبة إلى معاصريها من الإنكليز. ومع أن رؤوساً كثيرة لم تتساقط فيها، إلا أن رأس الملك كان بين الرؤوس التي سقطت.

وكان هوبز في مطلع تلك الاضطرابات انكفأ إلى باريس حيث أرسل الملك تشارلز الأول ابنه الأمير تشارلز ليتعلم على يد هوبز. وفي ١٦٤٩ أعدم الملك، فترك إعدامه في نفس هوبز وغيره من المواطنين صدمة بالغة. غير أن هوبز، خلافاً لما كان يتوقع، لم يدع في كتابه «اللوياثان» الذي ظهر بعد سنتين، إلى وجوب إعادة الفتى تشارلز الثاني إلى عرش أبيه، بل زعم أن المبادىء التي أدانت واستنكرت الثورة ضد تشارلز الأول، هي نفسها تحرم أية ثورة ضد الذين حلوا في السلطة محله. وفي الفصل الأخير يقول هوبز بوضوح أن الرعية مضطرة، إذا ما انتفت إمكانات الحاكم السابق في تقديم الحماية لها، أن تقبل بالخضوع للحاكم الجديد المسيطر وتوافق على حمايته ـ وهذا تماماً ما فعله هوبز قبيل نشر كتابه، إذ عاد إلى إنكلترا للعيش فيها بسكينة.

(*) «اللوياثان» بالعربية هي «الليفاثيان» بالإنكليزية: عنوان الكتاب الذي وضعه هوبز وطرح فيه نظريته السياسية عن السيادة. و«اللوياثان» اسم وحش بحري يرمز إلى الشر.

وكان محور نظريته السياسية هو البرهنة على أن الثورة ضد السلطة القائمة، هي دوماً على باطل، وأن على العقلاء أن ينشئوا لمصلحتهم نمطاً من الدولة القادرة التي لا تغلب، يصبح القيام فيها بانتفاضة أمراً عقيماً، فيصرف النظر عن ركوب مركبها الخشن.

استوحى هوبز «اللوياثان» اسماً لكتابه من العهد القديم حيث «اللوياثان» تمساح هائل يحكم جميع الوحوش. وكان إن طمع بعض تلك الوحوش باغتصاب سلطانه غير أنها اصطدمت بمناعة صلدة من لدنه. وقد أراد هوبز أن يظهر أن الطموح المتعجرف هدام، فضلاً عن اصطدامه بالواقع. وعلى هذا الأساس فإن البشر العقلاء يتنادون، وقد وعوا حاجتهم إلى الحماية، لأن يحكموا من دولة تكون على نمط «اللوياثان» صلدة منيعة، تغدو محاولة تقويضها ضرباً من الحنون.

وكتب هوبز تاريخ الحروب الأهلية بعنوان بهيموث ـ وهو الاسم الذي أطلقه على البرلمان الطويل الأجل الذي عاينه كروموبل ثم حطّمه ـ (وبهيموث اسم لوحش بحري آخر مخيف، لكنه كان دون اللوياثان في القوة والبطش) وحسب هوبز، في كتابه هذا، أن السبب المباشر للحرب الأهلية كامن في أن الملك، بدل الاحتفاظ بالسيادة الكاملة، أتاح للبرلمان، بموافقته على قانون عدم حلّه، أن يكبر حتى يصبح قوة مستقلة إلى جانبه. وهكذا غدا للبلاد سيّدان ـ الأمر الذي عنى، لهوبز، فقدان معنى السيادة. ذلك بأن تجزئة السيادة تعني تحطيمها. ورأى هوبز أن السبب الكامن وراء تحطيم السيادة والذي أوصل البلاد إلى ما وصلت إليه من غليان، هو التبشير الأيديولوجي والسياسي الذي قام به وعّاظ متحمّسون زعموا أنهم يعرفون الديانة المسيحيّة وما يجب أن تكون عليه الدولة المسيحيّة معرفة تتخطّى معرفة السلطات القائمة.

وفي رأى هوبز أن هؤلاء الأفراد وضعوا أحكامهم الوجدانيّة، وأفضليّاتهم، ورؤاهم الشخصيّة وتفسيراتهم الخاصة للأناجيل، فوق القانون وديانة بلادهم المقبولة، وأنهم بعملهم هذا عرّضوا كل شيء، حتى أنفسهم، لخطر ما حق.

وبعد استقراء هوبز الحال السياسية في إنكلترا عام ١٦٤٠، أرسى نظريته السياسية على قواعد ثلاث: أولاً، اعتماد نظريه تتخطّى حدود المبادىء والعقائد موضع الجدل، وذلك انطلاقاً من أنها إذا لم تتخط تلك الحدود، فإن نشرها يؤدي إلى تفاقم الفوضى الأيديولوجية التي أوجدت الحال المشكو منها والمفروض أن تلاشيها نظريته الجديدة.

ثانياً، كان على نظريّته أن تبرهن على أن لا بد في أية دولة من تركيز السلطة في أيدي السلطان السيّد. وعلى الرغم من تفضيل هوبز لأن يكون السيد ملكاً، إلاّ أنه لم يجعل ذلك جزءاً أساسيّاً من نظريّته بل اعتبر الشرط الضروري الوحيد وجوب تعيين الهيأة السائدة، سواء أكانت ملكاً أم مجلساً أم جمعيّة، تعييناً واضحاً لا يقبل اللبس والإبهام، وأن تتكلم تلك الهيأة بصوت واحد.

قد يتبادر إلى الذهن إن في هذا الكفاية، غير أن هوبز أحسّ بأن لا بد له، تعزيزاً لوجهة نظره، من أن يبين، ثالثاً، أن قوانين السيد لا يمكن أن تكون غير عادلة نظراً إلى أنها تحدّد العدالة والظلم، والصواب والخطأ، والخير والشرّ. بذلك تخطى القول بوجوب إطاعة القانون، مهما اعتبره المواطن فاسداً، إلى التوكيد على عدالة أصليّة في القوانين. لقد أراد هوبز أن يظهر أن من الخطأ، كلياً، حتى أن يتساءل المواطن عن مدى صوابية القانون، فضلاً عن خطأ التساؤل عن صوابية إطاعته. لكنه استثنى من هذا التحريم حال واحدة هي حين تعرّض إطاعة القانون حياة المواطن لخطر أشد من عصيانه.

وتحقيقاً للقاعدة الأولى، وسعياً إلى وضع مبدأه السياسي فوق متناول الاضطراب الأيديولوجي في زمانه، بحيث تغدو مستقطباً للجميع فلا يكون موضع جدل، تجنب هوبز إرساء مبدأه على مُثُل وطنية، أو أخلاقية أو دينية يمكن أن لا يشاركه فيها بعض الناس، بل أرساه على نوازع بسيكولوجية وميول بيولوجية، اعتبر أن جميع البشر يتلاقون عليها، أياً كانت نظراتهم الأيديولوجيّة.

واعتبر أن تجنّب الموت هو دوماً حافز يتفوّق على الحوافز الأخرى كلّها. فالإنسان يتحمل أي شيء، متى كان الموت هو البديل الأوحد. ولما كان هوبز

صديقاً معجباً بطبيب تشارلز الأول وليم هارفي الذي اكتشف الدورة الدموية واعتبر أن القلب هو العضو الذي يضبط الجسد، فقد اعتبر القلب هو العضو الذي يتحكّم برغبات الإنسان ومخاوفه. فالمرء إذاً ينفر، ببساطة وعفوية، من أي شيء يهدّد قلبه بالتوقّف عن الخفقان.

وبعدما وضع هوبز المقدّمة المنطقيّة الرئيسة وبعض الفذلكات المتفرّعة التي اعتبرها بديهيات لا تقبل الجدل، تابع وضع استنتاجاته بأسلوب استقرائي. وكان غرضه، كما لاحظ هو نفسه مجرد تعليم الناس ما هم، إلى حد ما، يدركونه بالبداهة. ولم يكن يفرض عليهم أي مثال سياسي خاص به أو يوجّههم (كما فعل ماكيافيللي وباكون وهارنغتون) لاستيحاء تجارب الماضي لرسم العبر للحاضر والمستقبل. بل إن هوبز اكتفى بأن طلب منهم أن يتذكروا أي نمط من المخلوقات هم، محاولاً أن يحملهم على تقدير ما تصير عليه حالهم إذا ما عاشوا معاً من دون أن ترعاهم سلطة مشتركة يرهبونها. وبيّن لهم أنهم إذا جرّبوا ذلك، فسيرى كل فرد منهم وجوب خلق سلطة سائدة تكون فوق الأفراد، ويكون دأبهم الحفاظ عليها.

وكان سكتوس أمبيريكوس قد روى أنه عندما يموت الملك في فارس القديمة، يترك الناس حسب التقليد خمسة أيام من دون ملك أو نواهٍ قانونية. وكانت الحكمة من وراء ذلك إن الذين يسلمون بنهاية هذه الأيام، وبعد أن يصل النهب والاغتصاب والقتل إلى نهايته، يصبحون موالين بصدق، ومن دون التواء، لملكهم الجديد. إذ تكون قد علمتهم التجارب، كم هو رهيب غياب السلطة السياسيّة. وحاول هوبز أن يرسم الصورة نفسها رسماً حيّاً مستنبطاً من مرتكزاته البسيكولوجيّة، على أساس أنها تمثّل حال البشر في الطبيعة. وزعم أن حال البشر في الطبيعة تكون رهيبة إلى حد إن كل فرد يتمنّى لو كان وحيداً بمفرده. والبديل الأوحد لهذه الحال هو التعاقد مع أفراد آخرين للخضوع معاً لحكم أعلى. وقال هوبز بوضوح أنه لا يعطي وصفاً تاريخيّاً في هذا المجال. إنه يقوم فقط بإعادة تركيب المسوّغ للسيادة السياسيّة بطريقة شبه تاريخيّة.

فالحاجة إلى السلطة لا تفتقر إلى الأدلة. إلاّ أن المطلوب بعد، هو تبيان أن ما يحتاج إليه البشر هو سلطة سائدة واحدة غير محدودة.

أما عن السؤال إذا كان كافياً (كما اقترح لوك فيما بعد) أن تكون السلطة محدودة ينحصر سلطانها ببعض نواحي الحياة العامة أم تكون متعدّدة (كما اقترح سابقاً توما الأكويني وهوكر) وتنحصر كل منها في نطاق معيّن ـ أي دولة تتولى الشؤون الزمنية وكنيسة تهتم بالقضايا اللاهوتية، فضلاً عن إمكان قيام مؤسسات أدنى كالتعاونيات والبلديات ولكل منها سلطة خاصة منها ـ، فقد أجاب هوبز بأن «السلطة المحدودة» أو «المجزّأة» هي أفكار ورؤى تحمل تناقضاً ذاتياً. ذلك بأن سلطة الجسم السياسي لا يحدّها إلاّ جسم آخر. وثمة ثلاثة احتمالات:

١ ـ أن لا تكون السلطة محدودة بأخرى فتكون سائدة.

٢ ـ أن تكون السلطة تحت سيطرة سلطة أعلى كما كانت حال البرلمان (قبل قانون عدم الحلّ) تحت سيطرة الملك، الذي كان له حق دعوته إلى الانعقاد أو حلّه، أو قبول مشورته أو رفضها، وذلك كما يروق له ووفق هواه الشخصي.

٣ ـ سلطة قائمة تحدّها سلطة قائمة أخرى من دون أن تخضع إحداهما للأخرى (علاقة الملك والبرلمان بعد قانون عدم الحلّ)، في مثل هذه الحال لا تكون هنالك سلطة سائدة، وتكون البلاد في حال حرب أهليّة فعليّة أو كامنة. ولا تحول من دون إصدار أي من السلطتين القائمتين أوامر متناقضة متصارعة إلاّ القوة التي تفصل في أي من الأوامر الذي يجب أن يطاع.

وبالنسبة إلى هوبز فإن التبشير بنظرية سيادة مجزّأة أو محدودة يوازي القول بوجود فراغ جزئيّ. فلا توجد في رأيه، إلاّ سيادة غير مجزّأة وغير محدودة. إن الحرب الأهلية اندلعت في إنكلترا بسبب غياب السيادة التي حلّت محلّها أصوات الملك والبرلمان المتناقضة.

وعلى الناس أن يدركوا، كما يقول هوبز، بأنه ليس ثمة طريق ثالثة بين

العيش دون سيّد في دولة الطبيعة أو الحرب (الفعلية أو الكامنة) وبين العيش بسلام تحت سلطة سائدة.

وهكذا فالناس بحاجة إلى سيادة مطلقة، حاجتهم إلى الطعام والشراب. وهم، من دون إرواء هذه الحاجات الضرورية وإشباعها، يلاقون حتفهم بالتأكيد. وإذا لم يكن مرجّحاً أن يلاقي المرء، في حال الطبيعة، حتفه بالضرورة في اليوم التالي، فإن أرجحيّة زواله في السياق الطويل هي الغالبة.

يبقى تبيان كيف أن على الرعايا اعتبار أوامر السيد، بصورة آليّة، صائبة وعادلة. وتالياً كيف برّر هوبز أن يكون مصدر المبادىء الأخلاقية الأحد هو السيد نفسه، فما يعلن أنه الخير أو الشر يكون هو الخير أو الشرّ نفسه.

اعتبر هوبز، أولاً، أن السبب الرئيس للحرب الأهليّة هو ميل البشر إلى تغليب أحكام ضمائرهم الشخصيّة على ما وصفه «بالوجدان العام» الذي يتمتع به حاكمهم وسيّدهم. وعلى هذا الأساس اعتبر أن الأحكام الأخلاقية الشخصية ـ على الأقل في المجالات التي يكون السيد قد أصدر أحكاماً أخلاقيّة عامة تشكّل تشريعات قانونيّة ـ تغدو ضرباً من الترف الذي لا يقدر الإنسان على تحمّله. ثانياً، إن الأحكام الشخصيّة الأخلاقيّة ليست في أية حال (حسب نظرية هوبز) أكثر من تعبير ادعائي فارغ عن الرغبات الخصوصيّة. وعلى أساس وجوب إخضاع الرغبات للقانون حفاظاً على السلامة، لا بد كذلك من إخضاع الرغبات للقانون حفاظاً على السلامة، لا بد كذلك من إخضاع امتداداتها الأخلاقيّة. ثالثاً، ولما كان قراء هوبز هم من المسيحيين فقد أخذ يذكرهم باستمرار، أن الخطيئة الأصلية، بموجب الكتاب المقدّس، هي تلك التي ارتكبها آدم وحواء إذ أكلا من شجرة معرفة الخير والشرّ طمعاً في صيرورتهم كآلهة يميّزون بين الخير والشر. ولقد وجد هوبز هذه الفكرة الدينيّة موافقة تماماً لأغراضه. فنحن البشر، حسب رأيه، لسنا آلهة، وبالتالي لا يحقّ لكلّ منّا أن يقيم معاييره الخاصة من الخير والشر. إن علينا قبول هذه المعايير كما أنزلت من علو. إن

كلمة الله يشتمل عليهاالكتاب المقدس. لكن الكتاب، بكل أسف، حسب رأي هوبز، يفسح في المجال لتفسيرات خصوصية شتى كعدد قرّائها، والخلاف حول معانيه «الحقيقية» يؤدي إلى الحرب الأهليّة. لا يستطيع البشر تحمّل ترف التفسيرات الخاصة بالكتاب المقدس أكثر من تحمّلهم الأحكام الأخلاقيّة الخصوصيّة. من هنا كان على البشر أن يقيموا سيّداً - «إلهاً فانياً» - كما سمّاه هوبز - فيضع تفسيراً رسميّاً للكتاب المقدس ومبادىء أخلاقيّة رسميّة للبشر، صادرة عن سلطة مسؤولة.

ويكمن وراء ذلك كلّه نظريّة هوبز الاسمانية(*) عن اللغة، التي على أساسها لا يعود للكلمات العامة، بما فيها التعابير الأخلاقية، أي معنى ذاتي، بل إن شأنها هو شأن الأسماء العادية تكتسب معانيها من ارتباطها، رسمياً، بأشياء معيّنة.

وينحصر الفارق، بالنسبة إلى هوبز، بين الاسم العام (مثلاً «الإنسان») والاسم الخاص (تشارلز الأول، مثلاً) في أن الأول مشترك بين عدة أشخاص بينما الأخير مختص بواحد: «ليس في العالم شيء عام إلاّ الأسماء، ذلك بأن الأشياء المسمّاة يختص كل منها بفرد مفرد».

ويصبح إذاً في نطاق العرف الكيفي فرض الأسماء على الأشياء المفردة. وفي حال الطبيعة، تشيع النعوت ذات الوقع الأخلاقي، «كالخير والشر»، لكن ليس من شيء يمكن وصفه بأنّه يشتمل الخير المطلق بصورة بسيطة، كما أنه يتعذّر استنباط قانون عام عن الخير والشر من طبائع الأشياء نفسها. والإنسان، يحاول أن يكون سيّداً بجعل الكلمات تعني ما يختار هو أن تعني. ذلك بأنه «إلى أن يقوم معيار عام موحد للعدل، لا بد من وجود سلطة رسميّة تحدّده وتحدّد الظلم». أي أن يصبح هنالك سيد يعطي للكلمات المعاين التي يشاء.

(*) الاسمانية: (nominalism) مذهب فلسفي يقول أن المفاهيم المجردة، أو الكليات، ليس لها وجود حقيقي وأنها مجرد أسماء فقط.

إن الأفعال ليست بحد ذاتها عادلة أو ظالمة، بل هي كذلك بعد أن يعطيها السيد وصفه لها.

من هذا كلّه، يبدو هوبز كأنه داعية إلى نظام توتاليتاري من دون حدود. فالدولة هي الكلّية القدرة وهي فوق أي نقد أخلاقيّ. إلاّ أن هذه الصورة التوتاليتارية تفتقر إلى ثلاثة مؤهلات رئيسة.

أولاً، إن السيد نفسه هو إنسان ويخاف الموت ـ فهو إله من صنع البشر، ولكنه «زائل» تكمن إزالته إذا ما حكم بغباء. ويشير هوبز إلى أن أفضل طريقة يعتمدها الحاكم ليحصّن نفسه هي تلبية حاجات رعاياه والإقلاع عن استعدائهم. ذلك بأن البشر ـ وهذا هو المؤهل الثاني ـ يقيمون السيد ليحقّق حمايتهم الشخصيّة، وهم لا يتنازلون قطعاً عن حقهم في الدفاع عن حياتهم. فإذا صار يهدّدهم في حياهم تبدأ عندها مقاومته.

ثالثاً، ثمة شيء لا يستطيع السيد فعله حتى لو أراد ذلك. فهو لا يستطيع معاينة الأفكار الذاتية داخل عقول رعاياه. وعليه، إذاً إن يحصر اهتمامه بسلوكهم الخارجي ـ ليس لأن التسلط على أفكارهم الداخليّة أمر غير مرغوب فيه بل لأنه يعجز عن فعل ذلك. فالأفكار الداخلية، ومعتقدات البشر، لا يستطيع الحكام كشفها (لأن الله وحده يعرف ما في القلوب)؛ وهكذا فالظاهرة المميّزة للأنظمة التوتاليتارية ـ التفتيش والاعترافات المتنزعة بالعنف ـ تبدو ملغاة عند هوبز. فرعايا السيد ما داموا ملتزمين بالقانون العام وبأنظمة الكنيسة، يستطيعون أن يفكّروا كما يشاؤون وأن يقيموا سلامهم مع الله بالطريقة التي تناسبهم. ولعلنا نعتقد أن ذلك غير كاف. إلا أن هوبز، إذا كان قد أفرط في السلطوية، فإنما فعل ذلك من أجل عامة البشر. فهو يقول أن عقيدته وضعت «من أجلكم أيها القراء» وعلى رجاء «أن لا تدعوا الرجال الطامحين الذين يوغلون في دمائكم ليصلوا إلى سدة السلطان».

لوك

أصبحت الفلسفة، في أيامنا، تعني للعامة شيئاً مختلفاً عما تعنيه لممتهنيها. فهي للعامة دليل يوجّه سلوكها، مستمدّ من التأمل والتفكير في معنى الحياة؛ بينما هي للفيلسوف الممتهن تحرّ دقيق بارع للقضايا المتعلقة بتحليل المفاهيم ورسم حدودها المميزة وتحديد أسس المعرفة. إلاّ أن صلة ذلك بالحياة العملية ذاتها تطرح مشكلة فلسفية.

لم تقم في الحاضر أو الماضي، في نطاق الفلسفة السياسية، حدود فاصلة بهذه الدقة، بين «فلسفة الحياة» للعامة وبين أبحاث الفيلسوف التقنية. ذلك بأن الناس، عادة، يحفزهم إلى إثارة أسئلة أساسية حول النشاط السياسي قلقهم النابع من قضايا عملية.

وقد كتب بيرك «إن من أعراض الدولة السيئة القيادة رغبة الناس في اللجوء إلى النظريات... وإن الفجيعة تقع عندما يشرع الناس في البحث في أسس المملكة». ومن البديهي أننا نستطيع قبول تشخيص بيرك في رسمه المصدر العملي للفلسفة السياسية ورده إياها إلى القلق والاضطراب الفكري الذي ينتج عن اضطرابات الجسم السياسي، من دون أن نوافقه على هلعه من وضع النظريات.

وعندما تكون الفلسفة ملتصقة بمثل هذه الاهتمامات العملية فإن تتبع القضايا الفلسفية بذاتها لا يعود يتخطى حدود علاقاتها بالقضايا العملية. ففي جمهورية أفلاطون مثلاً، نجد أن التحليل الوافي لمفهوم العدالة يخضع للدفاع عن الدولة الأرستقراطية، كما أنه يعطي من نظريته في المثُل ما يجده ضرورياً لتلخيص اقتناعاته حول مؤهلات الطبقة الحاكمة وأصول تربيتها. وإن كتابات جون لوك السياسية هي مثل صارخ على تفصيل الفلسفة لتنطبق على القضايا

العملية. ومن هنا فإن الكثيرين قد أخذوا على لوك التناقض بين الأسس الفلسفية التي اعتمدها في «نظريات في الحكم» ونظرية المعرفة التي وضعها بالتفصيل في كتابه «بحث في المعرفة الإنسانية». يضاف إلى ذلك أن لوك بقي إلى ما بعد نشر «نظريات في الحكم» بزمن بعيد لا يعترف بأنه مؤلفها. ولعل هذا سبب إضافي في تفسير ما شكت منه الأساس الفلسفية في كتابه، وكأنما قصد أن لا يعرف مؤلفه المجهول الهوية على أنه هو نفسه مؤلف كتاب «بحث في المعرفة الإنسانية». وهكذا فإن نظريات لوك في الحكم التي تركت أثرها البالغ والدائم على الوعي السياسي في أوروبا الغربية وأميركا، لم تكن تتميز بالفضائل الفلسفية المعهودة كالوضوح والتناسق والأصالة بل كانت، على نقيض ذلك، خيوطاً مفككة جمعها من مصادر متنوعة، وحاكها حول مجموعة من المطالب السياسية التي كانت تتفاقم في وجه نوازع آل ستيوارت الأوتوقراطية. واكتسبت نظرياته هذه تلك الشهرة الواسعة، لا لعمقها الفلسفي وسعة أفقها، بل لكونها عبّرت بشكل نظري عن مشاعر الناس في كل مكان بوجوب لجم السلطة المطلقة.

وليس ثمة تناسق بين كتابي لوك في أصول الحكم. فكتابه الأول هو عبارة عن هجوم مطول على محاولة السير روبرت فيلمر في كتابه «باترياركا» لرد الحق الإلهي لآل ستيوارت في الحكم إلى آدم، بينما تقوم نظرياته اللاحقة، التي اشتملت على معظم فلسفته السياسية، على دفاع يميل إلى التجريد، عن الحكم بالبيعة، وحتى زمن قريب، كان الاعتقاد السائد أن نظرياته الأولى قد كتبت، نحو ١٦٨٠، كرد على إعادة نشر كتاب فيلمر، وإن نظرياته التالية دفعت إلى الطبع لتبرير ثورة ١٦٨٨، عندما نفي الملك جيمس الثاني ونصب البرلمان على العرش وليم وماري. وكان الأساس الذي اعتمد في هذا الاتجاه هو قول لوك في المقدمة بأنه يرجو «أن يترسخ عرش ملكنا المعاد العظيم، وليم، وأن يصبح لقبه صالحاً بإسناده إلى موافقة الشعب...».

أما الآن فثمة ميل إلى اعتبار أن كتابه الثاني وضع قبل ذلك بزمن بعيد ـ

ربما قبل كتابه الأول ـ ثم جرت ملاءمتهما على عجل مع غرض تبرير ثورة ١٦٨٨. وكان لوك صديقاً حميماً لأيرل شافتسبوري ولطبيبه. كما كان وثيق الصلة بخصوم آل ستيوارت الذين نجحوا بالنتيجة في إسقاطهم من الحكم. وإننا نستطيع تقدير مصدر قلق لوك، إذا ما كشفت صلته بالأطروحات المعادية للملكية، وذلك في ضوء ما حلّ بمفكرين جهروا من قبله بمثل هذا هذا العداء، كأليغورنون سيدني الذي قضى على المشنقة، ونظراً إلى احتمال عودة جيمس حتى بعد انتصار الثورة. وقد كان لوك رجلاً بالغ الحذر والكتمان يفضل إسداء المشورة في السر، على مواجهة النقد العام، ناهيك عن التعرض للاستشهاد.

وعلى الرغم من كل التحوطات والحذر، فقد فرّ لوك في ١٦٨٣ إلى هولندا على أثر حرق الكتب في بودلاين في أكسفورد، وكان إن طرد غيابياً من مركزه في كلية كنيسة المسيح.

يبقى أن تقصي علاقة كتاب لوك بثورة ١٦٨٨ يصبح شأناً ثانوياً في ضوء موقفه العام من علاقة الفرد وحجته البليغة في الدفاع عن آرائه. وكان هذا هو الموضوع الرئيس الذي دارت عليه أطروحتاه. وتمثل «لوياثان» هوبز وأطروحة لوك الثانية في الحكم المدني، محاولتين مختلفتين للتوصل إلى الأخذ بمبدأ مركزة السلطة في الدولة القومية الجديدة، وهي الظاهرة التي أخذت في البروز منذ حكم آل تيدور، وذلك بوضع مفاهيم تتناول علاقة الفرد بالدولة، وعلى الرغم أن كلا من هوبز ولوك توصل إلى نتائج مختلفة جذرياً، إلاّ أن نظرياتهما انطلقت من قاعدة مشتركة تشكل افتراقاً أساسياً عن التقليد المتبع في الماضي.

أولاً: اتفق كلاهما على شكل المناقشة التي يمكن اعتمادها للتعليل. فقد هاجم هوبز بوضوح مختلف الحجج التي تعتمد الاستناد إلى التقليد أو التاريخ، واعتبر أن السياسية تقدم مادة يمكن البرهنة عنها عقلياً، شأنها شأن الهندسة، بحيث يحل الاعتماد على المبدأ بدل السابقة التاريخية. وقد وافق لوك وهوبز على المنحى، وعلى الرغم من تخلفه عنه في العمق الفلسفي ونضارة الأسلوب، ذلك بأنه بدل أن يقتفي آثار السير إدوارد كوك في الاستناد إلى الكثير

من السابقات لدعم وجهة نظره في الحرية والقانون العام، اتجه نحو حال الطبيعة، واعتمد العقد الاجتماعي الذي سجل خروج الإنسان منها، وهو النموذج الذي استخدمه المفكران، ولم تكن له قيمة على الصعيد التاريخي توازي دوره كأدارة لعرض أفكار المؤلفين المنطقية والبسيكولوجية والمناقبية.

ثانياً: اشترك المفكران المذكوران في معالجة مشكلة الموجبات السياسية من زاوية الأفراد ومصالحهم الذاتية. بحيث كانت الدولة، بالنسبة إلى كليهما، كائناً مصطنعاً أوجده الإنسان، لا كلا عضوياً نما نمواً طبيعياً. وعلى الرغم من أن هوبز اعتبر الدولة آلة اصطناعية، بينما اعتبرها لوك شركة محدودة، فقد اتفقا على اعتبارها مؤسسة من صنع الإنسان قابلة للتغيير. وكانت المشكلة الماثلة أمامهما هي كيفية تكوين مفهوم سليم لمؤسسة لم يجر إنشاؤها في الأساس انطلاقاً من مثل هذا الوعي.

ثالثاً: طرح كلاهما، بصورة أساسية، الأسئلة الصحيحة حول سلطة الحكم. وكان كلاهما واعياً لكون هذه السلطة غير طبيعية. ولقد وجد كلاهما، انطلاقاً من إيمانهما بمساواة البشر الجوهرية، النابعة من كونهم مخلوقات عاقلة، أنه لا بد من إرساء مؤسسة السلطة على أسباب وجيهة، بحيث لا تعتبر أنها جزء من نظام طبيعي صنف الناس بالولادة إلى حاكمين ومحكومين. يضاف إلى ذلك كله، أنهما وجدا أن تبرير هذه السلطة لا يكنه إلا أن يستوعب الشرور المحتمل أن تصيب الأفراد من جراء التمرس بها. وكان اقتناع هوبز، النابع من معايشته الاضطراب والإرهاب في الحرب الأهلية، بأن فقدان الأمن هو في رأس الشرور. وعلى هذا الأساس، كانت حال الطبيعة حال حرب يغدو فيها كل فرد تحت رحمة جاره وتصبح حياة البشر «موحشة، فقيرة، بغيضة، بهيمية، وقصيرة». بينما اعتبر لوك، من الجهة الأخرى، إن فقدان الحرية هو أسوأ الشرور: «أن تكون خاضعاً لإرادة اعتباطية، مجهولة، قلقة لا تستقر على حال لشخص آخر». وكان حرصه في الحفاظ على الحرية هو مفتاح كل معالجة لمشكلة السلطان السياسي.

ولم يكن يخطر للوك أن يعني بالحرية التوجه إلى تحقيق الذات دون حدود، «ذلك بأنه في كل الدول التي تنشئها كائنات قادرة على الالتزام بالقانون، يؤدي انتفاء القانون إلى انتفاء الحرية. . . ذلك بأن الحرية هي التحرر من ممارسة الآخرين العنف والضغط على غيرهم، وهي حال تنتفي بوجود القانون». لا يكتفي لوك باعتبار بعض مجالات الاهتمام الشخصي ذات حرمة بل يدعو إلى تولي القانون حماية حقوق الأفراد في هذه المجالات نفسها. وقد أثار لوك هذه المواضيع من ضمن قضايا معاصرة كمسألة الضريبة البحرية، والجدل حول الاحتكارات، والاعتقالات الكيفية التي كان يقوم بها آل ستيوارت.

وقد زعم البرلمانيون إن آل ستيوارت دفعوا بالامتيازات الملكية التي كانت تقليدياً محصورة بمسائل تتعلق بالنظام العام وزواج الملك إلى عوالم أخرى كان يسود فيها ما انطوى عليه القانون العام من سوابق.

إلا أن لوك لم يكن يناقش الأمر انطلاقاً من السابقة بل إنه زعم أن جميع البشر هم أبناء الله وهم ملكه لإنجاز مقصده. ولقد خلق الله البشر كائنات عاقلة واجتماعية وقادرة بالتالي على فهم «القانون الطبيعي» الذي حدد بتعابير عامة شروط الحد الأدنى الضرورية للحياة التعاونية الاجتماعية، أو «حقوق البشر الطبيعية» في الحياة والحرية والملكية، وكانت هذه الفرضيات المؤكدة حقوق الإنسان الطبيعية تكتسب صحتها من ذاتها مثل بديهيات الهندسة، بحيث يتوجب أن تشكل قاعدة كل تفكير حول الحياة المدنية.

وتنبثق من هذا المنطلق نتيجتان طبيعيتان خطيرتان. الأولى أن الأطفال يحتاجون، قبل بلوغهم سن الرشد، إلى معاملة مختلفة. والثانية أن الملوك الطغاة، إذ يخضعون الآخرين لإرادتهم المستبدة، ينسلخون جذرياً عن أحكام العقل، ويخرجون أنفسهم من نطاق البشر العاقلين ويتركون لأفراد المجتمع حق معاملتهم كما يعامل الوحش أو المجرم. وبكلمة موجزة، يمكن القول أن لوك عزا إلى الأفراد في علاقتهم بالقانون الطبيعي دور الحكومة نفسه في علاقتها

بالقانون المدني. إذ على الفرد، بالنسبة إلى القانون الطبيعي، أن يميز بعقله ماهية هذا القانون، ويطبقه على حالات معينة، كما أن له حق معاقبة الذين يخرقون أحكامه.

إلا أن بعض الأوضاع غير الملائمة من شأنها أن تبرز في مثل هذه الحال. من ذلك أن الأفراد، خصوصاً إذا ما انتشروا في مساحات واسعة، يختلفون أحياناً حول مضمون القانون الطبيعي، فيتحيّزون في تطبيقه على حالاتهم الخاصة، كما أنهم قد لا يكونون من القوة بحيث يستطيعون معاقبة المسيئين.

من هنا كان المفروض في الأفراد أن يتنادوا في ما بينهم لإقامة عقد تنبثق منه هيأة تشريعية تعتمد نظام الأكثرية في إصدار التشريعات وحفظ حقوق الرعية الطبيعية. والمفروض أيضاً قيام عقد آخر بين الهيأة التشريعية التي تألفت وبين سلطة تنفيذية تعين لتطبيق القانون بالقوة على حالات معينة (السلطة القضائية). والحكومة التي تعتمد، وفق هذا النمط، على موافقة الرعية هي وحدها تمثل الحكم المشروع. ولكي تحافظ الحكومة على مشروعيتها يتوجب أن تحصر اهتمامها بمصلحة المجتمع العامة وحماية حقوق الأفراد؛ كما يتوجب أن تلائم بين قوانينها وقانون الطبيعة. ومثال على ذلك أن ليس في وسع الحكومة مصادرة ملك فرد من دون موافقته، كما ليس في وسعها تفويض سلطانها التشريعي.

وإذا ما التزم الحكم بهذه الشروط من العقد، كان على الرعايا عندها واجب محضه ولاءهم. أما إذا انتهك الحكم هذه الحدود «فعندها يكون علاج القوة غير المسندة إلى سلطة ذات صلاحية هو مقاومتها بالقوة». فللرعية حق المقاومة. ولقد أظهر لوك أنماطاً من عدوان السيد في ضوء قضايا معاصرة - إحلال الإرادة الكيفية محل القانون، الحيلولة من دون اجتماع البرلمان في موعده المقرر، خيانة البلاد لمصلحة أمير أجنبي - وارتأى لوك أن مثل هذه الأعمال غير المشروعة تعيد الشعب إلى حال الطبيعة ويصبح من حقه ممارسة حقه الطبيعي في العصيان.

ليس أسهل من التعريض بموقف لوك، من وجهة نظر سطحية، كإثارة اعتراضات تافهة حول تفاصيل نظرياته هذه. فمثلاً، يلاحظ أن إطار القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية تبدو متداخلة إلى حد بعيد، بحيث يمكن القول أن ما حصل فعلاً هو تداخل بين «القوانين» بمعنى «قوانين الطبيعة» التي تشتمل على ظارات منتظمة معاينتها والالتزام بها، و «القوانين» بمعنى القواعد التي يسنّها المشترعون والتي تحدد قواعد السلوك.

إلا أن لوك على الرغم من ذلك طرح مبدأ ذا أهمية بالغة ودائمة وهو أن المناقب، كنظام قواعد يدركه العقل، يجب تمييزها عن التقاليد والقانون، وإن القانون نفسه يجب إخضاعه للنقد الأخلاقي. وأنه يجب أن تضفي على القواعد الأخلاقية هذه حال الحقوق الطبيعية التي تطبق على البشر أجمعين بصورة شاملة، انطلاقاً من نزعتهم الغريزية الواضحة نحو الحفاظ على أنفسهم والانخراط في الحياة الاجتماعية ذلك بأنه يتعذر قيام أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية. ذلك بأنه يتعذر قيام أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية من دون لزوم الحد الأدنى من القواعد التي تقضي بعدم إيذاء الحياة والملكية. وإن كل الأنظمة المحلية للقانون يحب أن ترسى على هذه القواعد الأساسية. وأن ثمة مبادىء جوهرية، مثل الحرية والمساواة، مفروض اعتمادها انطلاقاً من أن الإنسان، أينما كان، هو كائن عاقل مساو في الجوهر لأخيه الإنسان.

هنا نصل إلى صلب موقف لوك، وهو قراره باستخدام العقل في معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية. وهنا تتضح خطورة موقف فيلمر، الذي انصب اهتمام لوك في أطروحته الأولى على دحضه. ذلك بأن فيلمر يزعم أن لبعض الناس حقوقاً على بعضهم الآخر، ناتجة عن تفوقهم المرصود بقدرة إلهية. فكان على لوك أن يقيم الدليل على أن منطلقه الأساس من فكرة المساواة بين البشر، كمخلوقات عاقلة، لم يكن مناقضاً لإرادة الله المتجلية في الأناجيل. ومن هنا كانت حملته الشديدة على فيلمر.

إن النقد الأساسي الذي يوجه إلى نظام لوك هو فشله في رسم صورة

صحيحة للعلاقة بين مبادئه الأساسية واستخدام العقل. فقد رأى أن المرء الذي يتبنى معالجة عقلانية للشؤون الاجتماعية ملزم بالحد الأدنى من مبادىء المساواة والحرية واحترام الخير المشترك، بالحد الأدنى من مبادىء المساواة والحرية واحترام الخير المشترك، بمعنى أن على الحاكم، إذا اضطر إلى التمييز بين الآخرين أو التدخل ضدهم، مسؤولية إبراز الأدلة الكافية لتبرير إقدامه على اتخاذ هذه الخطوات.

وعلى هذا الأساس طرح لوك موقف الإنسان العاقل إزاء الأطفال غير الراشدين وإزاء الطغاة الذين ابتعدوا عن سنة العقل. إلا أن نظرية لوك التي تبين علاقة هذه المبادىء بالعقل، افتقرت إلى المرتكزات السليمة. فقد اعتبر هذه المبادىء بديهيات يجب أن يدركها الإنسان العادي إدراكه لبديهيات الهندسة، بدل أن يعتبرها مقدمات معالجة عقلانية لمشاكل اجتماعية. إن أسلوبه في المعرفة إذن، لا مبادئه بحد ذاتها، هو الذي يتردى في الخطأ. والمأخذ الوحيد على مبادئه إنما هو في مساواته بين حق الملكية وحق الحرية.

إلا أن توكيد لوك على حق الملكية لا يمكن فصله عن المناخ العام المعاصر له، والذي كان متأثراً بالمشادة التي قامت حول ضريبة تشارلز الأول المالية على السفن، إذ اعتبرت تلك الضريبة يومها انتهاكاً صحيحاً لحقوق الملكية. وفضلاً عن ذلك، فلوك كان موالياً، عموماً، للنظام الاجتماعي القائم، ولم يكن ثورياً يطمح في استحداث تغييرات جذرية في المجتمع. ولقد اعتبر لوك الملكية أكثر من مجرد امتداد لذات الفرد الذي يمتزج بها عرق جسده وعمله، فتصورها طريق كل فرد إلى احتلال مركزه في النظام الاجتماعي. ورهن موافقته على تحصيل الحكومة للضرائب بضمانها الأفراد وممتلكاتهم.

هذا الدفاع نفسه الذي تقدمنا به على نظرته إلى القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية هو الذي نقدمه أيضاً عند بحث مبدأ لوك الداعي إلى إرساء الحكم على الموافقة. ذلك بأن لوك وقع في مختلف أنواع الصعوبات عند محاولته إيضاح نموذج الأفراد الذين افترض أنهم يقيمون عقوداً حرفية أو شبه حرفية في ما

بينهم من جهة، وفي ما بينهم وبين حكوماتهم من جهة أخرى. وكان مصدر الصعوبة أن معظم الناس في المجتمع المدني لم يسبق لهم أن نظموا العقود الواضحة لقيام مجتمعاتهم. فضلاً عن التساؤل الذي طرح لجهة أنه على افتراض أن الإسلاف نظموا مثل هذا التعاقد فهل يمكن رهن ذراريهم بأحكامه؟ ثم إذا كانت الموافقة الضمنية حلت محل الموافقة الفعلية فأية حكومات هي التي تحكم ضد «موافقة» الشعب؟ ذلك بأنه لا يبقى خارج مثل هذا التصنيف إلا البلدان التي تندلع فيها نار المقاومة الفعالة أو التي تكتسحها هجرة واسعة النطاق. إلا أن لوك لم يقصد في الحقيقة بتعبير «الموافقة» (Consent) سوى التوكيد على شرعية بعض الحكومات وعدم شرعية بعضها الآخر. وما يكمن وراء فكرة لوك الغامضة، هو سعيه إلى تقييم العلاقة بين الفرد والحكم تقييماً مناقبياً.

لقد أراد لوك أن يبرر حق الأفراد في مقاومة الحكم وعصيانه على أسس أخلاقية، فيما لو قام الحكم على قواعد كيفية أو انتهك حرمة حقوق تقوم في إطار القانون الطبيعي، أو فيما لو اشترع ذلك الحكم قوانين لا يستطيع الأفراد أن يلائموا بينها وبين وجدانهم.

أن نظرية لوك حول البيعة تمثل مطلباً أساسياً خلاصته اعتبار الالتزام السياسي نمطاً خاصاً من الالتزام المناقبي بحيث تقوم الذرائع لتبرير مقاومة الحكم. (وهذا ينسجم تماماً مع الفرضية القائلة بأن كتابه الثاني قد وضع نحو ١٦٨٠، (أي قبل ثورة ١٦٨٨). وإذ اعتبر لوك جميع الالتزامات طوعية، عدا الالتزامات الطبيعية التي هي نقيض حقوق الإنسان الطبيعية، أمكن فهم استخدامه نموذج العقد الذي يجري في إطار الطوعية، وذلك ليؤكد العلاقة الأخلاقية التي أعلن قيامها بين الفرد والحكم.

ويمكن أن يعترض على مثل هذا التأويل «للبيعة»، الذي يحاول تقييم العلاقة بين الفرد والحكم تقييماً مناقبياً، بإظهار عقمه البالغ ما لم تقم المؤسسات التي يكون نقدها الأخلاقي فعالاً دون اللجوء، بالنتيجة، إلى الثورة.

وهذا يفترض، على الأقل، إقامة نظام تكون دعامتاه التمثيل الشعبي وضمان حرية الرأي. وإن مثل هذا النقد محق وفي موضعه.

فهل ربط لوك بين فكرة الموافقة وبين تطبيقها في نظام تمثيلي معيّن؟ لقد ربط لوك بينهما، في نطاق أكثر تحديداً، وبين نظام الضرائب. فالبرلمان كان يدعى للانعقاد، حسب التقليد، «لإعطاء المشورة والموافقة». وقد أظهر لوك كيف أن الممثلين، بقرار أكثريتهم، يوافقون على الضرائب، ـ وهو المطلب الذي أدى إلى اندلاع الحرب الأهلية ـ ولكن يشك في أن يكون لوك عمم هذه الصيغة «للموافقة» على صعيد المؤسسات لتشمل مختلف وجوه التشريع. وهو، بالتأكيد، لم يحاول تطوير هذا التقليد بالموافقة على الضرائب إلى مستوى نظرية عامة في التمثيل البرلماني. ولا يثير هذا أي عجب لأن فكرة التمثيل ارتبطت من الأساس في تفكير لوك ارتباطاً وثيقاً بحق الملكية، وبالتالي بالضرائب.

كان لوك سيقف مشدوهاً، لو طالعته فكرة قيام برلمان ينتخبه كل المواطنين الراشدين. لكن في ذلك الزمن، ومن زاوية الحفاظ على الحرية التي شغلت اهتمام لوك، كانت انتخاب جمعية شعبية على غرار ما هو حاصل اليوم، أقرب إلى المصيبة من جمعية تنتقى من قاعدة أضيق وأكثر استنارة. وكما قال هيوم في ما بعد، كلما سمعنا أكثر عن صوت الشعب، ازددنا يقيناً بأنه ليس صوت الله.

غير أن لوك كان أوسع أفقاً، وأخصب خيالاً في مسألة حرية التعبير، حتى ليمكن اعتباره رائداً مهد لقيام تقليد قوي وصدور تشريعات تضمن حق المواطن في التعبير العلني عن رأيه في القضايا السياسية والانضمام إلى الجمعيات العامة. وكان هذا الموضوع في القرن السابع عشر هو موضوع الساعة في النطاق الديني أكثر منه في النطاق السياسي. وفي هذا المجال أيضاً كان هم لوك بصورة رئيسة سلبياً: حماية المذاهب الدينية من التدخل غير المشروع من جانب الحاكم المدني. إن رسالة حول التسامح (الموضوعة في ١٦٦٧ والمنشورة في ما بعد) كانت معلماً في تاريخ الفكر حول قضية الحرية وعبرت أصدق تعبير عن مشاعر لوك إزاء هذا الموضوع.

وكان لوك من أوائل الذين رسموا خطاً واضحاً مقبولاً فاصلاً بين نطاقات الحكم المدني والاعتقاد الديني. وكانت وجهة نظره تقوم على أن المملكة هي مجتمع مؤلف في سبيل تأمين المصالح المدنية وحفظها وتقدمها ـ وهذه المصالح هي الحياة والحرية والملكية والصحة ـ بينما رأى أن الكنيسة في الجهة المقابلة، هي متحد طوعي من الناس ائتلفوا من أجل عبادة الله وخلاص نفوسهم. فعلى الحاكم المدني، إذاً، أن يؤمن لجميع البشر الملكية العادلة للأشياء المتعلقة بمصالحهم المدنية. ولم يكن من اختصاصات عمله البتة أن يُعنى بأرواح المواطنين أو بفرض المعتقدات عليهم. وينحصر حق الحاكم في التدخل واتخاذ التدابير في هذا المجال إذا ما كانت ممارسة شيعة دينية لمعتقداتها تؤدي إلى تهديد حقوق الأفراد أو السلامة العامة.

وقد ميز لوك تمييزاً أساسياً بين الآراء التأملية التي يعتنقها كاثوليكي يتبع السدة الرومانية، (وله آراء لا تؤذي أحداً من ذوي الآراء الأخرى) وبين آرائه العملية التي قد تعتبر تحريضية أو مستمدة من تعبيته لسلطان أجنبي. ورأى لوك أنه، بقدر ما يكون أي مذهب ديني محرضاً أو عميلاً، بقدر ما يجوز عندها للحاكم المدني أن يفرض سلطته.

من الثابت أنه يصعب تطبيق معيار لوك على عدد من القضايا المتأرجحة بين الحالين. وهذا على العموم هو شأن كل معيار في التطبيق العملي. ذلك بأن «حدود المناقب ليست فعالية تماماً كحدود الرياضيات». إلاّ أن أهمية لوك تبقى في أنه قلب الفرضية رأساً على عقب. فقد طالب بأن يقع عبء إثبات الأسباب الوافية للتدخل في معتقدات الأفراد وجمعياتهم على الحاكم. وحصر هذه الأسباب بحال وحيدة هي تعرض السلامة العامة أو حقوق الأفراد للخطر. وقد بات ذلك اليوم مبدأ أساسياً في القانون الإنكليزي لجهة كل ما له علاقة بالحرية وامتد إلى نطاق المعتقدات السياسية والأخلاق. وإن شيوع هذا المبدأ وسيادته يعودان إلى حد بعيد إلى ريادة مفكرين شجعان من أمثال جون لوك الذي كان أول من دافع عنه في نطاق الدين.

إن المعلم الرئيس لفلسفة جون لوك السياسية إذاً هو تصميمه على تطبيق المعايير الأخلاقية على المؤسسات وعلى ممارسة السلطة. وقد شكل دفاعه المستمر عن حريات المواطن نظرية أعم في الحكم، إلا أنها صيغت بأسلوب متداع وغير منسجم.

من الواضح أن هذا النظام الذي دعا إليه لوك محفوف بالمخاطر، سواء لجهة طلبه فصل التشريع عن التنفيذ، أو إعطائه المواطن حق العصيان، على أساس وجدانية. ففي هذا النظام تكمن بذور فوضوية، بحيث يصعب على الحكم اتباع سياسات حازمة من أجل المصلحة العامة. ولم يكن لوك غافلاً عن هذه المخاطر. وعلى هذا الأساس كان إصراره على وجوب التزام الحاكم والمواطن معاً بالمصلحة العامة. إلاّ أن الحقيقة تبقى في أن ما كتابه لوك قد وضع في وقت كان الخطر المباشر الذي يتهدد الفرد هو تزايد سلطان الهيأة التنفيذية.

وهنالك، في أي نظام من الفكر السياسي، عدة مبادىء ويقوم الخلاف بينها بسبب التشديد على واحد منها من دون الأخرى، وليس بسبب رفض أي منها أو إهماله إهمالاً كلياً. وإن قيمة إنجاز لوك هي في بلورته المعالجة العقلانية المناقبية لمشاكل السلطان واتخاذه موقفاً سياسياً معقولاً وقوياً ومستوعباً لقضية عصره، إذ عالج موضوع الحرية باعتباره الموضوع الأساس في زمانه.

روسو

كان لروسو أثره البالغ في طريقة الحياة السائدة في أواخر القرن الثامن عشر، فإليه يعود الفضل في تنبيه الكثيرين من الآباء إلى حاجات أطفالهم النفسية؛ كما رعى التمتع بالمحاسن الطبيعية وساهم في تغيير أسلوب البستنة، وكان له قسط كبير في نقل أسلوب العلاقات الشخصية من الكبت المهذب إلى الإفراط في علانية غير متحفظة. وما إن انقضى جيل حتى الهبت أفكاره السياسية روبسبيير ولم تلبث أن سادت أفكاره السياسية، في حقبة لاحقة، القرن التاسع عشر. وإنه ليصعب أن نجد مؤلفاً آخر كان لآرائه هذا الدوي الهائل والأثر البالغ، إلا أن أكثر ما يبعث على العجب هو أن تكون أفكار روسو الجوهرية قد أصابها إهمال يكاد يكون كلياً. لكن هل في الأمر، حقاً، غرابة؟

لم يكن روسو متقدماً فحسب على جيله، بل كان معارضاً عنيفاً لاتجاه زمانه الذي أصبح هو الروح السائدة في عصرنا: إلى حد أن موقفه يحيّرنا.

كان روسو هو أول داعية إلى التطور الاجتماعي وكانت محاولته في رسم التقدم التاريخي للمجتمع الإنساني بصورة منسّقة، هي الأولى من نوعها. فهو في هذا المجال يتقدم قرناً كاملاً على إنجلز والآخرين الذين جعلوا مسألة تطور المجتمع الإنساني موضوعاً شعبياً، وإن اهتمامه بتعيين مراحل التطور الاجتماعي وعوامله الفاصلة، هو من دون ريب موضع التقدير، لا سيما إذا ما قورن بالكتابات المعاصرة في زمنه. فقد كان جميع معاصريه يتحدثون عن التقدم غير أنهم عالجوا الأمر بأسلوب متداع ينقصه التماسك على أساس أنه عملية متكاملة يتوجب اكتناهها. وكان من المفروض أن يحاط هذا المؤلف الرائد الذي قدم فهماً لعملية تحدث عنها الجميع من دون سبر أغوارها، بمظاهر التكريم. إلا أن العكس هو الذي حصل، إذا تألبت على روسو العداوات من كل صوب، نتيجة

محاولته تلك، وكان إن دمغت تلك العداوات ما تبقى من حياته بطابع البؤس والشقاء.

وحاول روسو أن يضعَ مخطوطته «المحاورات» على مذبح كنيسة نوتردام الرئيس، وقد اعتبر أن تلك هي الوسيلة المثلى لتأمين إيصال احتجاجه على مضطهديه إلى الأجيال المقبلة. غير أنه لم يلبث أن انكفأ عن المضي في محاولته تلك، وهام على وجهه في شوارع باريس وهو ممسك كالبائس بذرائعه التي اشتملت عليها مخطوطته، وذلك بعدما تعذر عليه إيجاد من ينشر مؤلفه بعد موته. إنه لمشهد يثير الشفقة حقاً، ولكن ذلك لا يسوغ السكوت عن مثل هذا المشهد الذي لا يمكن وصفه إلا بالتصرف اليائس.

نستطيع أن نستخلص من قراءتنا «المحاورات» أن روسو كان، إلى حد كبير، عند كتابتها، فريسة خياله المضطرب. وقد حرصت على اختيار عبارة «إلى حد كبير» بدل «كلياً». غير أنه مهما قيل حول إفراط روسو في المبالغة لهذه الجهة فإنني مقتنع بالقرائن الكثيرة المتوافرة بأن محاولة منسقة متمادية كانت تجري من جانب الفلاسفة للحط من شأن تفكيره ومن قيمته المعنوية والفكرية. فقد شنوا عليه حرباً كلامية مشحونة بنعوت السخرية والتهكم. وقد زاد في أثرها عليه مزاجه الخاص وحساسيته المعروفة.

ولا مجال لتبرئة الفلاسفة من تعمدهم، بمكر ومداهنة، الإفادة من توتر مزاجه الشخصي فعاملوه كما يعامل من بات يشكل وجوده خطراً على المجتمع ونبذوه وركزوا على ضيق صدره وصعوبة مزاجه بقصد إحراجه، وهم في فنون الكيد خبراء دهاة، فكان إن آودوا به إلى عزلة يائسة.

لكن كيف ذهب محبو التقدم ودعاته هؤلاء إلى اعتبار أول داعية للتطور الاجتماعي شخصاً خطراً غير مرغوب فيه؟

كانوا في ذلك ينطلقون من سبب مهم ومعقول بالنسبة إليهم، وهو أن روسو، من خلال رسمه المرهف لعملية التطور، أظهر ألوانها القاتمة إلى جانب ألوانها الزاهية. وكان الفلاسفة يحاربون الكنيسة التي اعتبروها يداً مكبلة للتطور،

ولكنها يد تفاقم ضعفها ويزيد هزالها، يوماً بعد يوم. فكيف بهم وقد فاجأهم عدو جديد ينتصب هذه المرة من صفوفهم بالذات ليحذرهم من مخاطر التقدم؟ وفي هذا التحدي ارتفع صياح المعركة.

ويشير روسو إلى أن الفلاسفة الذين كان لهم من القوة ما مكنهم من طرد اليسوعيين من فرنسا وجدوا التخلص من فرد مزعج مثله لعبة طفلة.

ويزودنا روسو، في عرضه لملخص مبدأه، بالسبب الكامن وراء عداوة الفلاسفة له. ومن يتحدث عن روسو لا بد من أن يلخص ما توصّل إليه قراءة مؤلفاته بإمعان مرة ثانية: «لقد وجدت من خلال تطور مبدأه الأساس أن الطبيعة جعلت المرء سعيداً صالحاً غير أن المجتمع يفسده ويسبب له البؤس. خذ كتابه «أميل» الذي قرأه الناس كثيراً وأساءوا فهمه كثيراً أيضاً. أن هذا الكتاب ليس إلا أطروحة حول طيبة الإنسان، قصد منها تبيان كيف أن الرذيلة والخطأ الغريبين أساساً عن تركيبه غزواه من خارج وأخذا يفسدانه باضطراد.

«وفي كتاباته الأولى، نجده معنياً أكثر ما يكون بتقويض المهابة المضللة التي تجعلنا نعجب لبلاهة أسباب شقائنا بالذات، ساعياً إلى تصويب هذا التقدير المزيف الذي يؤدي بنا إلى تمجيد المواهب المسيئة واحتقار الفضائل النافعة. وهو يرينا كيف أن البشرية، في كل مجال، كانت أفضل وأحكم وأسعد في أحوالها البدائية بينما أخذت في مسيرتها المبتعدة عن عفويتها الأولى تزداد عمى وبؤساً وقبحاً وضلالة. وكل همه أن يصوب الخطأ في أحكامنا حتى يتسنى لنا وقف تقدم رذائلنا».

من هنا يسهل علينا تقدير مصادر سخط الفلاسفة ونقمتهم إذ واجهوا مثل هذه النظرة المتشائمة عن التقدم. كما يسهل علينا أن نفهم كيف أنه، في خلال قرنين من التقدم المضطرد، كان المعجبون بروسو يميلون إلى إضفاء عباءة نوح على ما اعتبروه عورة من عورات بطلهم. ولكن سواء اعتبر ذلك خطأ وعورة أم لم يعتبر، فإنه من غير الجائز إهمال مبدأ يعتبره مؤلف كبير محور رسالته، وإلا أوصلنا مثل ذلك الإهمال إلى سوء فهم مؤلفاته. إن الاحترام اللائق

بالمؤلف يقتضي قراءة كتبه في ضوء ما يعتبره، هو بنفسه، مفهومه الأساس ومحور تفكيره. ولقد تجلى لي ذلك لسنوات خلت، وأنا عاكف على درس «العقد الاجتماعي» فتبين لي بأن ذاك الكتاب لم يكن علاجاً يجلب الأمل بقيام جمهورية عتيدة، بل هو تشخيص دقيق لحال انهيار سياسي. ولا يقدم روسو في «العقد الاجتماعي» أي خطة لكيفية تحويل حكومة مجتمع كبير ومركب إلى حكومة ديموقراطية، بل إنه على العكس يقدم في خلال عرضه لأحواله المجتمعات التي تضم أعداداً كبيرة من السكان ويتطلب الحكم فيها فعالية عظيمة، موجبات تمركز السلطة السياسية في أيد قليلة وقيام حكم يعتبره نقيضاً للديموقراطية.

وقد حذر روسو، في البدء، من خطط توضع لإعادة تركيب النظام السياسي الفرنسي جذرياً، وفي «المحاورات» المعدة للنشر بعد الوفاة شكا من ذلك الاحتمال بمرارة.

إن هدفه لم يكن إعادة الدول الكبيرة ومجموعات السكان الكبرى إلى بساطتها الأولى بل كان همه وقف البلدان الصغرى المعزولة، إذا أمكن، من دون بلوغها مرتبة من التطور الاجتماعي تعرضها للفناء. إلا أن سوء قصد الكتاب والمؤلفين، وذاك الغرور البليد الذي يوحي لكل فرد بأنه المعني بما يقال، جعل الأمم الكبرى تطبق على ذاتها ما قصد أصلاً للجمهوريات الصغرى. ومن هذا الانحراف في الفهم صار روسو النازع إلى احترام القوانين القومية والدساتير والمتشائم من الثورات والنزاعات، يصور كداعية للتخريب والاضطراب(*).

وليس موضوع كتابه «العقد الاجتماعي» في الواقع، العقد الاجتماعي نفسه، بل هو يعني بمشاعر الحب الاجتماعي. ففي ظل الحكومة يتوجب على المرء بالضرورة أن يحكم ـ وهذا مؤلم ـ ولم يشعر أحد بوطأة الحكم أكثر من

(*) المحاورة الثالثة، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

جان جاك روسو. إلا أن التجربة تترك آلاماً أخف كلما كان الحكم الذي يخضع له المرء أقل غربة عنه. ولا تنتفي عن هذا الحكم غربته، في رأي روسو، بمجرد أن الرعايا قد فوضوه القيام بالحكم - إذ على المرء أن يشترك شخصياً في تشكيل الحكم: فالذي يخضع إدارياً للحكم يجب أن يكون هو نفسه المشرع. وإن شكل المجتمع الأوحد الذي يعتبره روسو مشروعاً هو ذاك الذي يتخذ فيه المجتمعون اسم الشعب بالتعاون ويسمون بالتحديد مواطنين بمعنى أنهم يشتركون في ممارسة السلطة السائدة، ويعتبرون رعايا بمعنى أنهم يخضعون لأحكام قوانين الدولة». إن عبارة «يشتركون» هنا أساسية؛ وإن مثل هذه المشاركة مفروض أن تكون فعلية وحقيقية. ويرى روسو وجوب اقتران الزعم القائل بأن الشعب هو السيد بمعنى محدّد؛ وليس الأمر أسطورة يستطيع المرء بسهولة أن يستنبط منها سلطاناً من دون حدود لحاكم من نمط بونابرت أو لجمعية مطلقة الصلاحيات. إذ أن روسو يرى وجوب تشريع القوانين في جمعية عامة من المواطنين تكون لها السلطة التشريعية أو على الأقل، تكون هي السلطة التشريعية بمعنى أنها بالتحديد لا يمكنها أن تفوض سلطانها لأحد. وإن الفقرات التالية توضح كيفية توزيع الأدوار بين الشعب الذي هو السيد والحكومة التي تنفذ مهمتها:

«لقد مر معنا أن السلطة التشريعية هي من اختصاص الشعب، ولا تعود لأي شخص آخر. ومن جهة ثانية، فمن السهل الملاحظة، على أساس المبادىء التي سبق وضعها، إن السلطة التنفيذية لا يمكن أن تكون من اختصاص المجموع كالهيأة التشريعية أو الهيأة العليا، نظراً إلى أن السلطة التنفيذية تختص بأفعال معينة لا تقع ضمن نطاق القانون، أو بالنتيجة، ضمن نطاق السيد باعتبار أفعاله محض تشريعية.

إن قوة الهيأة العامة لا يمكن أن تتجلى إلا عبء وسيط ينقلها إلى حقل التنفيذ حسب توجيهات الإرادة العامة، وهو وسيط يستطيع أن يكون واسطة اتصال بين الدولة والسيد، وإلى حد ما، يحقق في الشخص العام (الهيأة العامة)

ما يتحقق في الإنسان الفرد من التحام روحه وجسده. وهذا سبب قيام الحكومة ضمن الدولة وهي التي يلتبس بشأنها على أنها السيد، بينما هي في الواقع، ليست إلا الوزراء.

ما هي الحكومة؟ إنها جسم وسيط يقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالهما المتبادل، وهي هيأة موكول إليها تنفيذ القوانين، والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية»(*).

وحسب رأي روسو، يمارس الأفراد باعتبارهم مواطنين، سيادتهم جماعياً كلما التقوا في جمعية عامة تدعى بين الحين والآخر، ويكونون عادة خاضعين لحكومة هي عبارة عن هيأة دائمة، يعهد إليها في الإدارة اليومية ووضع القوانين موضع التنفيذ. وهكذا تقوم علاقة مزدوجة في الخضوع المتبادل: فالحكومة تخضع للمواطنين بصفتهم هيأة عامة وهؤلاء يخضعون كأفراد للحكومة.

ولا يعترف روسو إلا بسيادة وحيدة، هي سيادة الشعب، وبتعبير آخر، سيادة هيأة المواطنين التي لها وجود حقيقي بقدر ممارستها السلطان التشريعي. وهو يوضح ذلك على النحو الآتي:

«للهيأة التشريعية مهمتان لا تنفصمان: سن القوانين والحفاظ عليها، أي الأشراف على السلطة التنفيذية. وليس من دولة في العالم لا يكون للسيد فيها حق هذا الإشراف. ذلك بأنه من دونه تفشل كل علاقة مشاركة أو خضوع بين السلطتين وتتداعى، فواحدتهما لا تعود تعتمد على الأخرى. ولا يكون للحكومة بالضرورة صلة بالقوانين؛ ويصبح القانون مجرد لفظة من دون دلالة»(**).

وإذا ما اعترى إشراف هيأة المواطنين على السلطة التنفيذية تهاون بدقة المراقبة، وإذا ما أصبحت السلطة المتنفيذية أكثر استقلالاً عن هيأة المواطنين، يحصل ما يسميه روسو «تراخي» السيادة.

(*) «العقد الاجتماعي»، الكتاب الثالث، الفصل الأول.
(**) «رسائل من الجبل» الفصل الثاني، الرسالة السابعة.

لنلقي نظرة أدق على هذه الحكومة التي ليس أعضاؤها أكثر من لجنة موظفين أو «مجرد موظفين عند السيد». الحكومة نفسها هي هيأة من الحكام. ويعترف روسو أن أشكالها يمكن أن تتعدد حسب الصيغ الكلاسيكية المعروفة: «ديموقراطية، وأرستقراطية، وملكية». وهو يكتب حول هذا الموضوع ما يأتي:

«بالإمكان تلخيص مختلف أشكال الحكم في ثلاثة أشكال رئيسية. وإذا ما قارنت بين فضائلها ومساوئها فإنني أعطي الأفضلية لتلك التي تتوسط الطرفين، والتي تعرف بالأرستقراطية. على المرء أن يذكر هنا أن تكوين الدولة وتكوين الحكومة أمران مختلفان كلياً، ولا يجوز خلطهما. فإن الأرستقراطية أفضل أنماط الحكم؛ بينما هي أسوأ أنماط السيادة»(*).

ولو كان العقد الاجتماعي مجرد إنجاز عقائدي لكان يتسع المجال لقول ما هو أكثر: إن الهيأة التشريعية تخص مجموع المواطنين، وليس بإمكانهم تفويضها؛ وثمة حكام مفوضون، أقل عدداً من مجموع المواطنين، لكنهم متعددون وهم يمارسون السلطة التنفيذية. إلا أننا هنا نضع أيدينا على نظرية روسو الدينامية عن أشكال الحكم. وسنحاول أن نعطي، بصورة موقتة، وصفاً سريعاً لها، على النحو الآتي: كلما ازداد عدد المواطنين فأن حقيقة المشاركة تصبح أقل، وفي الوقت نفسه، يغدو المواطن أقل استكانة. وإن هذا التضاؤل في الاستكانة يؤدي بالحكومة إلى زيادة الضغط والكبت، ما يؤدي بدوره إلى مركزه الحكم في وجه استياء مجموع السكان. وهكذا فإن الحكم، إذ يتطور نحو سلطة الفرد الواحد، يتطور بالنسبة إلى السيد نحو اغتصاب السيادة. إنني أستميح القارىء أن لا يحكم على هذه النظرية على أساس هذا التحليل الموجز، إذ سأحاول تفحصها الآن بتفصيل أوفى.

ولا بد، لتقدير أصالة روسو، من الإشارة إلى مونتسكيو. يقول مونتسكيو أن الجمهورية تستطيع المحافظة على وجودها إذا كانت مساحتها صغيرة فقط؛

(*) المصدر نفسه، الفصل الأول، الرسالة السادسة.

والسبب الذي يعطيه لا يخرج عن كونه ذريعة جغرافية، فعند قراءة مونتسكيو تغدو كلمات مثل «المسافة» و «البعد» كلمات رئيسة. والمؤلف يفكر بوضوح على أساس المواصلات والنقل. فالحكم الجمهوري لا يستطيع أن يعمل إذا كان السكان موزعين على مدى واسع بحيث يصعب وضع ذلك الحكم موضع التطبيق. وكم تختلف عن هذه نظرية روسو المرتكزة على المشاعر الإنسانية. فطاعة المواطن لا تقدم أية مشكلة، ما دام يعتبر نفسه مسؤولاً عن قرارات ليست الحكومة إلا منفذة لها. وأنه لمن المفيد إيضاح هذه الحال الأخلاقية بمثل مألوف. فلو أنني، بصفتي مواطناً في مجتمع طوعي حر، تلقيت من الأمانة التنفيذية رسالة تذكرني بأن علي القيام بعمل ما، بموجب قرار اتخذ في اجتماع اشتركت فيه، فقد لا أرحب بهذا التذكير لحظات وصوله. إلا أنني أعتبر نفسي على خطأ مبين إذا ما تخلفت عن الالتزام به. ويتزايد شعوري بالالتزام بنسبة مشاركتي الفعالة في الاجتماع كما يتضاءل إذا ما كانت عضويتي أميل إلى أن تكون اسمية في المجتمع. وهذا هو المعنى العاطفي الذي على واحدنا أن يفهم الفقرات الآتية من «العقد الاجتماعي» في ضوئها:

«على افتراض أن الدولة تتألف من عشرة آلاف مواطن. فإن السيد لا يوجد إلا في نطاق الجماعة وبصفتها هيأة. بينما كل عضو، كمواطن، يجب اعتبار كونه فرداً. وهكذا، فالسيد بالنسبة إلى المواطن هو كعشرة آلاف من سلطان السيد، على الرغم أن عليه إطاعته كلياً. وإذا ما ازداد عدد السكان إلى مئة ألف، فإن حال المواطن لا تتغير، لأن كل مواطن هو متساو مع الآخرين في خضوعه لسلطة القوانين، بينما صوته المفرد إذا ما خفض إلى واحد على مئة ألف، فإن تأثيره في سن القوانين يخف عشر مرات عن السابق. وهكذا، فما دام المواطن دوماً فرداً، فإن النسبة التي يقف فيها المواطن تزداد بالنسبة إلى عدد السكان. وانطلاقاً من هذا فكلما ازداد حجم الدولة تضاءلت الحرية فيها»(*).

(*) «العقد الاجتماعي»، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

تأمل هذا المقطع، إن روسو يعترف هنا بأن «لسلطة القوانين ثقلاً على الرعية» وإن هذا الثقل يؤلمني إذا كنت أريد تحريكه باتجاه مخالف لاتجاه ضغط الحكومة. بينما لا أعاني أي ألم إذا كان تحركي حراً وباتجاه ثقل الحكومة نفسها. فإنا أكثر استعداداً لأن اعترف بدوري في ثقل الحكومة كلما قوي تذكري لمشاركتي في وضعه. وإن هذا التذكر سيكون أكثر حيوية، كلما ازدادت مشاركتي، وسيكون أضأل، إذا ما امتصني جمهور كبير. وعندما أضيع هكذا وسط الجمهوري، يحل تحسسي بضغط غيري من البشر محل حافزي الكامن وراء الضغط الذي ألمس. فكلما قلّت مشاركتي في سن القوانين بدت لي هذه القوانين عينها ضاغطة على حريتي، فيغدو تجاوبي معها، كمواطن، أضأل، وتتزايد عندها الحاجة إلى وسائل القمع إذا أرادت الحكومة الحصول فعلاً على طاعتي.

عند روسو ثمة فرضيتان تكادان تتلاحمان «كلما كبرت الدولة، تضاءلت الحرية»، و«لكي يكون الحكم صالحاً على الأطلاق، فعليه أن يقوى مع تزايد السكان». وليس هذا تعبيرين مختلفين عن الفكرة نفسها، بل هما مرحلتان مختلفان في تفكير روسو. ففي المرتبة الأولى، يشعر الفرد، إذ يمتصه جمهور أكبر من المواطنين، بتضاؤل كبريائه وتناقص حسه بمسؤولية المشاركة، بحيث يصبح وقع الأوامر عليه، كواحد من الرعية، أثقل، ويقل تمتعه بالحرية. وفي هذا المنعطف، عندما يؤدي هذا التغيير في المشاعر إلى إحساسه بميل أقل لتقبل الأوامر التي يتلقاها «فالطاقة الضاغطة يجب أن تقول» وهذا يكون في الوقت نفسه حصيلة تناقص شعوره بالحرية كما أنه عامل إيجابي في الحرية المتناقضة.

وعندما يغوص في بحث نتائج إضعاف حس المشاركة، يتوصل روسو إلى فكرة «إن القدرة الضاغطة يجب أن تتزايد». وهذا يؤدي إلى تغيير في شكل الحكم:

«وما دام مجموع قوة الحكومة هو دوماً من قوة الدولة، فلا يختلف

الأمر. وينتج عن هذا أنه كلما اضطرت الحكومة إلى ممارسة القوة على أفرادها تضاءل حظها في ممارسة القوة على مجموع رعاياها. ومن هنا أنه كلما ازداد عدد الحكام ضعفت الحكومة»(*).

ويضيف روسو: «ما دامت هذه القاعدة أساسية، فلننصرف إلى إيضاحها»، إذاً هذه «قاعدة أساسية». هكذا يقول روسو. لكن الذي يبعث على العجب أن فضل دراسيه وشراحه لم يأبهوا لهذه المسألة. أما سبب هزال الحكم إذا ما ازداد عدد الحكام فمرده إلى أن ذلك يؤدي إلى تنوع الإرادات المقررة في الهيأة الحاكم وتعددها، وكلما ازداد الاحتكاك داخل الحكومة نفسها تضاءلت حيوية فعاليتها على رعاياها.

والآن، إذا صدق تقديري في أن تفكير روسو منصب على درس الميول والمشاعر، عندها يمكن تفسير وجهة نظره على النحو الآتي:

إن المواطن يقل ميله نحو إطاعة أوامر الحكومة عندما يشعر بتناقص في مواطنيته انطلاقاً من أن حصته في السيادة تضاءلت. عند هذا الحد يبدأ تفاقم حاجة الحكومة إلى القوة. وهي تحتاج هنا ليس إلى القوة القمعية فحسب، بل إلى القوة البسيكولوجية أيضاً. وتغدو القوانين أقل إلزاماً، كلما ظهر أنها حصيلة التسوية بين العناصر المتعددة التي تتألف منها الحكومة وكلما شعر المواطن أن مثل هذه القوانين يمكن أن تتغير إذا طرأ تبدل على توازن القوى ضمن الحكومة.

وهكذا، فإن المشكلة ليست في أن القانون أصبح أقل قبولاً عند المواطن، بل إن المواطن هو الذي يشعر بأن مواطنيته في تناقص، وتكون النتيجة أن القانون يغدو بحاجة متزايدة إلى قوة إجرائية تسهر على تنفيذه. ويحتاج القانون النابع عن إرادة واحدة ثابتة في الحكم إلى قوة أقل لفرض طاعته من القانون نفسه إذا ما بدا أنه صادر عن حكومة منقسمة على نفسها.

(*) «العقد الاجتماعي»، الكتاب الثالث، الفصل الثاني.

هذا يعني أن الحكم المنقسم على نفسه في دولة تعداد سكانها كبير يحتاج إلى قدر أكبر من القوة القمعية.

وأياً كان تقييم هذا التفسير الذي نعطيه لأفكار روسو، فلا يجب أن ننكر على روسو إصراره هو نفسه على الضرورة العملية لمركزة السلطة الحكومية كلما ازداد عدد المواطنين.

وقد أقمت الدليل، لتوي، على أن الحكومة تصبح أضعف كلما ازداد عدد الحكام فيها. وقبل ذلك أقمت الدليل على أنه كلما ازداد عدد السكان ازداد فعل القوة الإجرائية الحكومية. وعلى هذا الأساس فإن عدد الحكام في الحكومة مفروض أن تكون نسبته بعكس عدد الرعايا إزاء السيد. وبكلام آخر، كلما ازداد حجم الدولة ازدادت مركزة حكومتها، بمعنى أن عدد الحكام يتضاءل بنسبة تزايد عدد السكان.

الذين يعتقدون أن روسو هو مجرد سيد من سادة الإدراك العالي وأن قدرته تنحصر في خلق الصور القوية المعبرة، ما عليهم سوى قراءة الفصل الأول من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعي، فيكتشفون مزايا أخرى تمتع بها المؤلف الكبير. إذ لا يستطيع المرء إلا الإعجاب بحيوية المناقشة التي تتخلل ذلك الفصل، وملاحظة الدقة في التعبير عندما ينتقل المؤلف بخطوات منطقية منسقة نحو خاتمته، وهي خاتمة اعتبرها روسو قانوناً، بل ما يجب اعتباره اليوم «قانوناً وضعياً للعلوم السياسية».

والقانون الوضعي يجب تعليله بالأدلة التجريبية، فكيف نستطيع أن نفسر انعدام القيام بالبحث لإثبات أو نقص مثل هذا القانون الصادر عن مؤلف شهير؟ لقد علق روسو أهمية قصوى عليه، ونجده يكرره ثانية في كتابه «رسالة من الجبل».

«إن المبدأ الذي يقرر مختلف أشكال الحكومات يعتمد على عدد أفراد كل منها. فكلما قل العدد قوي الحكم؛ وكلما ازداد العدد ضعف الحكم. وما دامت السيادة تتجه دوماً إلى التراخي، فالحكم يتجه دوماً إلى زيادة قوته.

وهكذا يجب دوماً في السياق الطويل أن تتغلب الهيأة التنفيذية على الهيأة التشريعية، وعندما يخضع القانون في النتيجة للأفراد، لا يبقى شيء إلا العبيد والسادة، وتنهدم الدولة.

ولكن قبل هذا الانهدام، على الحكومة بتقدمها الطبيعي، أن تبدل شكلها، وتمر تدريجياً من العدد الأكبر إلى العدد الأقل»(*).

لاحظ في الفقرة الثانية من هذه المقتطفات ورود تعبير «يجب على الحكومة بتقدمها الطبيعي» وإن «الوجوب» هنا الذي شددت عليه ليس وجوباً أخلاقياً بل هو وجوب علمي. إن روسو لا يقول إن من الأفضل أو من الخير أن يحصل كذا وكذا، بل ويقول «سيحصل كذا وكذا». وعلينا أن ندقق أكثر في دخول هذا الوجوب العلمي في مؤلف وضع وقرأ وفهم في ضوء «الوجوب» المناقبي. والمهم، أن روسو يعلن بقوة أن «ما سيحصل» هو النقيض لما قد أعلن، على المستوى العقائدي المبدأي، أنه «يجب أن يحصل». وبكلام آخر، فإن روسو العالم الاجتماعي يتنبأ بانهيار ما يوصي به روسو المناقبي.

ولو تأمل كل منا قليلاً، لوجب أن يميز بين ما يعتبره المرء مرغوباً فيه وما يعتبره ممكناً. ويمكن تعريف التفاؤل بأنه الاعتقاد بإمكان اقتراب الواقع من المرغوب فيه وإن التشاؤم هو الاعتقاد بأن المرغوب فيه عكس الواقع. إن التشاؤم السياسي معلم نافر عند روسو، ولنتأمل الكلمات الآتية الموجهة إلى مواطني جنيف ـ وتقوم الصلة بوضوح إذا ما تذكرنا أن المجلس العام لجمهورية جنيف الذي كان يضم كل مواطنيها، طابق فكرة روسو عن السيادة: «إن ما حل بكم أيها السادة هو ما يحدث لكل حكومة مشابهة لحكومتهم. ففي المرتبة الأولى، لا فصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية اللتين تشكلان معاً السيادة. فالشعب السيد يريد لنفسه ويفعل هو نفسه ما يريد. ولا يلبث صراع كل فرد المجموع أن يجبر الشعب السيد على تعيين بعض أعضائه لتنفيذ إرادته. وهؤلاء الموظفون بعد إنجازهم مهمتهم، وإعطاء تقرير عنها، يعودون بعد

(*) «رسائل من الجبل»، الفصل الأول، الرسالة السادسة.

إنجازهم مهمتهم، وإعطاء تقرير عنها، يعودون إلى المساواة المشتركة. وشيئاً فشيئاً تتكرر هذه المهمات، ثم تصير دائمة. ويشكل هؤلاء الأفراد الذين فوضوا تولي المهام التنفيذية هيأة تكون على الدوام فعالة. والهيأة الدائمة الفعالة لايمكنها أن تعطي تقريراً عن كل فعل مفرد، بل إنها تعطي فقط عن الأفعال الرئيسة، ثم لا تلبث أن تستغني عن إعطاء أي تقرير على الأطلاق.

«وكلما ازدادت فعالية السلطة المنفذة ضعفت سلطة الهيأة التي انبثقت منها. إن إرادة الأمس مفروض أن تكون هي نفسها إرادة اليوم؛ على الرغم من أن فعل الأمس لا يعفي المرء من فعل اليوم كذلك. وبالنتيجة فإن شلل الهيأة صاحبة الإرادة يجعلها خاضعة للهيأة التي تنفذ، وتصبح الأخيرة، تدريجياً، أكثر استقلالاً في فعلها ثم في إرادتها أيضاً. وبدل أن تعمل من أجل الهيأة صاحبة الإرادة، فإنها تمارس عملها عليها. وهكذا تبقى في الدولة قوة فعالية وحيدة هي السلطة التنفيذية. إن السلطة التنفيذية هي قوة مجردة. وعندما تحكم القوة وحدها، تنحل الدولة. وعلى هذا النمط أيها السادة، تضمحل الدولة الديموقراطية في النهاية»(*).

لاحظ أن روسو لا يقول: «هذا قد يحدث» بل «هذا يجب أن يحدث». لقد سبق أن لاحظنا التعبير الوارد آنفاً «يجب على الحكومة بتقدمها الطبيعي» وشددنا على «الوجوب»؛ وبالقدر نفسه يمكننا أن نشدد على عبارة «التقدم الطبيعي». فالنعت نفسه «الطبيعي» يرد في هذا المقطع أيضاً:

«إن الحكومة تتعاقد عندما تنتقل من أيدي الكثرة إلى أيدي القلّة، أو بكلام آخر، عندما تتغير من الديموقراطية إلى الأرستقراطية، وأثر خطوة تالية، إلى الملكية. وهذا هو اتجاهها الطبيعي. وإذا عكست العملية وحدثت حركة من الأصغر إلى الأكبر، يمكن أن يقال أن الحكم يتراخى، ولكن مثل هذه العملية المعكوسة مستحيلة.

(*) «رسائل من الجبل»، الفصل الثاني، الرسالة السابعة.

في الواقع لا تبدل الحكومة شكلها إلا عندما تتقطع خيوطها إلى حد يصعب الحفاظ على شكلها السابق. ذلك بأنه إذا تراخت يد الحكومة بينما هي تمد سلطانها، يصبح سلطانها عقيماً ولا يعود بمقدورها الحفاظ عليه(*).

تلك هي نظرية روسو «العلمية» عن تطور أشكال الحكم.

(*) «العقد الاجتماعي»، الكتاب الثالث، الفصل العاشر.

بورك

ثمة منهجان لفهم كتاب بورك «تأملات في الثورة الفرنسيّة». فقد نعتبره هجوماً متوحشاً وظالماً على الثورة الفرنسيّة، وهو الهجوم الذي صيغ، إلى حد كبير، في ضوئه الموقف الإنكليزي من الثورة الفرنسيّة، أو نعتبره أنه ليس مجرد مساهمة في جدل سياسي انقضى عصره بل أثر فكريّ يحتوي على أهم أفكار بورك في الحياة السياسيّة، صيغ بأسلوب غنيّ ورائع عرف بورك بأنه أحد أسياده. وأنني أميل إلى فهم بورك في ضوء المنهج الأخير.

صدرت النسخة الأولى من «التأملات» في تشرين الثاني ١٧٩٠. وكانت كتابة هذا الكراس ـ إذا صحّ وضف كتابة مطوّلة إلى هذا الحدّ بالكراس ـ قد بدأت لسنة خلت، أي عندما كانت الثورة الفرنسية في أشهرها الأولى. والذي دعا بورك إلى الكتابة في هذا الموضوع عظة ألقاها في الرابع من تشرين الثاني من ذلك العام، الدكتور برايس، أحد القساوسة المتمردين في ذلك الزمن. وكانت المناسبة ذكرى مجيء الأمير أوارنج إلى إنكلترا ـ وليم الثالث في ما بعد ـ والتي هي المرحلة الأولى ما كان يسميه حزب «الهويكز» الثورة المجيدة. وكانت وجهة نظر برايس أن الثورة الفرنسيّة تشكّل تطويراً رائعاً لمبادىء ١٦٨٨ وتفتح عهداً أسعد في تاريخ البشريّة.

وقد وجد بورك في هذا تأويلاً منحرفاً لثورة ١٦٨٨؛ ومحاولة في إضفاء مسحة الاحترام على الثورة الفرنسيّة التي اعتبرها المؤلف مخرّبة للفرنسيين ونموذجاً فاسداً للأمم الأخرى. إننا نجد أن إدانة بورك للثورة وقادتها في ذلك الزمن المبكر تشوبه المبالغة، لأن الثورة، عندما شرع يقيّمها ويكتب ضدها، كانت في سنتها الأولى تكتنفها سلسلة من الأحداث الدامية والرهيبة التي طبعت مراحلها الأولى: إعدام الملك والملكة، ومذابح أيلول، وتنظيم الإرهاب

والحملات المظفرة التي شنتها جيوش الثورة متوغلة إلى أبعد من الحدود الفرنسية. ويبدو جلياً من جهة أخرى أن بورك، إذ تأثر سلباً بهذه الأحداث، لم يتأثر بالحقائق الاجتماعية التي برّرت، على الأقل، جزئياً، اندلاع الثورة: كالفقر الذي كانت تعانيه أكثرية سكان الريف لوقوعها تحت استغلال النبلاء الذين احتفظوا بامتيازاتهم بعدما جرّدوا من وظائفهم، وكتحمّل الطبقة الوسطى الناشطة عبئاً ثقيلاً من الضرائب في غير محلّه، بينما هي تستثنى جزئياً من مراكز المسؤولية في الدولة؛ ثم السياسات الفاشلة والعقيمة التي أنتجتها الحكومات المتتابعة. أن بورك يهمل هذه العوامل كلّها. ويقول توم باين في كتابه «حقوق الإنسان»، وهو أبلغ رد معاصر على «التأملات»، إن بورك «يشفق على ريش الطائر وينسى الطائر الذي يحتضر».

إلاّ أننا، إذ نسجّل هذه المآخذ على بورك، فمن الخطأ أن يفهم من ذلك افتراضنا ـ في معرض تحليل الثورة ـ أن «التأملات» كانت من كل نواحيها فشلاً ذريعاً.

حسبنا أن بورك استشرف، بوضوح، الخطر من أن يؤدي توغّل أية ثورة عميقاً في تحطيم المؤسسات التقليديّة وأساليب الحياة والاتجاه نحو حكم مركزي غير مسؤول. وهو يكتب حول ذلك: «إذا فشل مشروع الجمهورية الراهن، فإن كل ضمانات الحرية المعتدلة ستفشل معه ذلك بأن كل الروادع غير المباشرة التي تحول من دون الطغيان تكون قد أزيلت. وبالقدر نفسه، يرجح أنه، إذا أعيدت الملكية إلى فرنسا في ظلّ هذه الأسرة أو تلك، بأن تقوم سلطة استبدادية مطلقة لم يشهد لها العالم مثيلاً من قبل إذا لم يخفف من غلواء الأمير مستشاروه الحكماء».

إن هذا التحليل يطابق تماماً حال نابليون ـ وستالين أيضاً ـ في هذا الصدد. إلاّ أنّه في الوقت نفسه يقصّر في قياس حقيقة عمق الثورة وأهميّتها التاريخيّة. ويبقى بورك يعاني من هذا النقص حتى أواخر ١٧٩١ عندما يضع مؤلفه «أفكار عن الشؤون الفرنسية» فتتم فيه مشاهدة الثورة كحدث أوروبي لا تمكن مقارنته إلاّ بحركة «الإصلاح».

نواجه، إذا ما عدنا إلى تلمس ما هو ذو أهمية باقية في «التأمّلات»، صعوبة كبرى. ذلك بأن «التأملات» تشتمل على جوهر فلسفة بورك السياسيّة، بل نظرته الكاملة إلى الحياة بحيث يستحيل تليخصها. إن مسألة الحكم، متى قامت وكان لها تاريخ، تغدو بالنسبة إلى بورك أحجية من تدابير العناية. وهي أحجية بالنسبة إلى تعذّر تبريرها، تفصيلياً، بالطريقة نفسها التي نستطيع تبرير أجزاء الآلة مثلاً، أو قواعد مجتمع صغير له أغراض محدّدة قليلة. فالدولة أقرب إلى كائن حي مركّب منها إلى تركيب آليّ أو شركة تجاريّة. ولكنها لم تستنبط كما تستنبط الأدوات ولم تركّب لأغراض يمكن تحديدها بدقّة. إن جذورها تمتد عميقاً في تربة الغزيرة البشرية والمشاعر الإنسانية. ولها تاريخ لا نستطيع أن نمسك منه إلاّ الأحداث التي تقفز إلى السطح وهي على الأغلب الأشد بروزاً والأكثر سطحية.

إن ظاهرة استمرار المؤسسات السياسيّة في الدول الكبرى تلفت النظر. ويتساءل بورك: هل يمكن هذه المؤسسات أن تستمر وفي أشكال تحافظ على هوية معيّنة من خلال عمليّة التغيّر، لو لم تكن تلبّي حاجات البشريّة وأغراضها؟ وهو يجيب بأنها ما كانت لتستكر لولا ذلك، وبان مجرد استمرارها يعطيها حقّها في البقاء. ومن الطبيعي أن بورك المدافع عن الثورة الأميركيّة، لم يكن يفكّر، حتى وهو المحافظ وواضع كتاب «التأمّلات»، في أن كل تغيير سياسي هو بالضرورة خطأ.

إلاّ أنه أراد التمييز بين التبدّلات الجذريّة كتلك التي برزت في فرنسا والتي اعتبرها بلهاء من جهة ومنتهكة للمقدسات من جهة أخرى، ومن بين التبدّلات الحذرة والتدريجيّة على النمط المألوف في التاريخ الإنكليزي. هذا مع العلم بأن اعتبار التبدّلات السياسية المهمّة في التاريخ الإنكليزي الحديث ـ كالإصلاح في ظل آل تيودور، والثورة البوريتانيّة، وقيام الكومنولث والحرب الثورية في شمالي أميركا ـ تبدلات حذرة وتدريجيّة لهي مسألة تدعو إلى التوقف وإعادة النظر.

سبق لي القول بأن بورك اعتبر التبدلات السياسية التي قامت في الثورة

الفرنسية منتهكة للمقدسات. إن هذا يوصلنا إلى الاطلاع على نمط تفكير بورك من حيث اعتقاده أن الترتيبات السياسية ذات النمط التقليدي والمستمر طويلاً هي من صنع العناية الإلهية. وإننا عند قراءة بورك نستطيع أن نتبيّن بوضوح أنه ينطلق من فرضيات لاهوتية يستوحيها من التوراة والآباء اللاهوتيين السكولاستيكيين. فكما أن الفصول تمكن الإنسان من أن يحيا بثمار الأرض، وهذا من عناية الله رب العالمين، فمؤسسات الدولة والمدينة والعائلة هي أيضاً أجزاء من نظام إلهي، يقصد منها خير الإنسان الجسدي والمعنوي. وبورك يؤكد في أشهر مقاطع «التأملات» الصلة القائمة بين الدولة، وعالم الطبيعة والله. فالدولة «شراكة في كل علم، وكل فن، وكل فضيلة، وكل كمال... إنها شراكة لا تقتصر على الأحياء بل هي بين الأحياء والأموات والذين سيولدون. وكل عقد مختص بدولة معيّنة ليس إلاّ فقرة من ضمن ذلك العقد البدائبي الأصيل الذي ينتظم المجتمع الخالد والذي يوصل الطبائع الدنيا بالطبائع العليا، وعالم المرئيات بعالم غير المرئيات، وذلك وفق عقد ثابت صادر عن قَسَم منيع لا ينتهك يحتضن الطبائع الجسدية والمعنوية جميعاً، كلاً منها في إطاره المعيّن».

إن أسلوب بورك المرصّع بالبلاغة قد يحملنا بعيداً عن الإحاطة بإشاراته الواضحة في هذا المقطع. ومن الجليّ أنه عندما يتحدّث عن ذلك القسم الذي لا ينتهك والذي «يحضن الطبائع الجسديّة والمعنويّة» كلاً في نطاقه المعيّن»، إنما يشير إلى ما ورد في قصة الخلق في سفر التكوين حول «قال الله»، وإلى اللوغوس ـ الكلمة التي «بها كل شيء كوّن» في الفصل الأول من إنجيل القديس يوحنّا.

إنني أعتقد أن من الأهميّة بمكان التوكيد على أن بورك فيلسوف مسيحي، ذلك بأننا نجد بورك في كتب تاريخ الفلسفة السياسيّة المتعددة موصولاً بمختلف أنماط اللاعقلانيّة السياسيّة، بحيث اعتقد بعض الناس أنه يقف في خط التطور الفكري الذي انتهى إلى النازية المؤسسة على الدم والأرض في أبشع ما تنتهي

إليه، وإلى فلسفة هيغل الهجينة التي اعتنقها الفاشيست الإيطاليون. اعتقد أن هذا يفشل في إدراك ما انطوى عليه تفكير بورك. وهو حصيلة قراءة التاريخ معكوساً.

إن بورك، كيفما قلّبناه، في أعماقه، وعلى أفضل ما يكون، وكما يتراءى لنا في الصيغ الدينيّة غير الملائكة والتي هي من معالم عصره، هو في الأساس فيلسوف لاهوتيّ. فعالمه «المجتمع الخالد» الذي تضيئه الكلمة هو عالم يخلص بالتجسيد الإلهي. هذا هو تفكيره الكامن وراء اعتقاده بصوابية الموقف المتواضع بل الواثق من أحكام التاريخ الزمني. وإذا كان يبدو أحياناً كأنّه يضفي على الدولة الإنكليزيّة طابعاً مقدّساً يخصّ أصلاً الكنيسة، فذلك لأنّه يرى الدولة منفتحة للنعمة أو لأن الكنيسة والدولة، بالنسبة إليه، هما جانبان من حقيقة واحدة تماماً كما كانا لهوكر.

وإن بورك، مباشرة بعد هذا المقطع ـ الذي يعالج فيه مسألة العقد الاجتماعي ـ يتابع مواجهة إمكان إغفال البشر للناموس الإلهي بجعل الطاعة له أمراً يخضع للخيار. إن فعل الخير والشر هو بالتأكيد حصيلة الخيار. إلاّ أن ما يعنيه بورك هنا، هو ذهاب البشر إلى اعتبار الطابع الإلزامي لأي قانون أخلاقيّ متوقفاً على إرادتهم في تصديقه:

«... ولكن إذا جعل ما هو خضوع فحسب للضرورات موضع خيار فإن القانون ينهار، ويحصل التمرّد على الطبيعة، ويعتبر العصاة خوارج منبوذين ومنفيين من عالم العقل والنظام والسلام والفضيلة والتوبة المثمرة، إلى عالم الخصومة والجنون والاضطراب والرذيلة والفوضى والحزب اللامجدي»(*). ولو تخطينا الفارق في صياغة التعبير ورشاقته فإن هذا المقطع بنفسه يمكن اعتباره صادراً كذلك عن القديس أوغسطينس في «مدينة الله». وإن المفارقة التي يسوقها بورك بين العالمين هي بين مدينة الله المباركة وبين مملكة إبليس. ويلاحظ ما

(*) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

جعل هذا العالم ـ هذه الحضارة ـ مستحقاً الدفاع عنه هو اشتماله على «التوبة المثمرة». فدونها لا قيام «للعقل والنظام والسلام والفضيلة». كما يلاحظ أنه في سلّم الطبائع «لعالم الخصومة والجنون» يقابل «التوبة المثمرة» «الحزن اللامجدي». ذلك هو الجحيم. وإن بورك يتساوى مع دانتي في لاهوتيته عندما يبرز «الحزن اللامجدي» كطابع حال البشرية في العالم الملعون.

إن هذا المقطع الأخير الذي يبدأ بربط عقد المجتمع مع «العقد العظيم الأصيل للمجتمع الخالد» مروراً بالمقارنات بين مملكة الله ومملكة إبليس، هو الأخير بين مقاطع مشابهة لكتاب إنكليز.

وأول هذه المقاطع المشابهة هو الذي أورده هوكر في الفصل الثالث من الكتاب الأول من مؤلفه «الدولة الكنسية». وفي هذا المقطع يعرض هوكر إلى فكرة «اعتراض الطبيعة على مجراها»، وهو ما يعتقده مستحيلاً، وإلى أن الله سينسحب ويترك العالم في الفوضى. لأول وهلة يبدو أن هذا الافتراض لا يتعدّى الأسلوب الذي يتبعه الوعاظ، عن طريق إظهار النتائج المرعبة المتأتيّة عن مثل هذا الانسحاب لإقناع الناس بأن «طاعة الخلائق لناموس الطبيعة هو الذي يحفظ العالم كلّه». إلاّ أن في هذا المقطع من الجيشان العاطفي ما يبدو متخطياً هذا الحدّ. واعتقادي الواثق أن هذه المشاعر مصدرها إحساس المؤلف بأنه معنيّ بمرحلة ثورية يؤدي عنف الثورة (التمرّد الإنساني هنا) فيها إلى قبول الوقوع في تجربة انهيار نظام العناية كأمر ممكن الحدود حقاً، على الأقل كتجربة جديّة للإيمان. وهكذا نستطيع أن نصل هوكر رأساً ببورك. فموضوع كليهما والمناسبة التي كتب فيها متطابقان.

وإذ أذكر أن لبوب في «قصيدته في الإنسان» مقطعاً مشابهاً، فإنني أفعل ذلك على سبيل الإشارة إلى كلّ الذين شملهم هذا التقليد، مع العلم أن مقطع بوب أدنى روعة ما يرد عند هوكر وبورك. إلاّ أن أعظم ما قيل في هذا التقليد وأورعه خطبة يوليسس لشكسبير (في ترويليس وكريسيدا ـ الفصل الأول ـ المشهد الثالث). وموضوع المشهد: «الدرجات والمراتب»، أي النظام الذي ينتظم كل

شيء من الكون الواسع إلى قضايا الأخلاق السياسية. ويبرز في هذه الفقرات هول ما يحلّ بالكون إذا تداعى النظام:

«لولا سلّم الدرجات والمراتب
ماذا يدهى المتحدات،
وكيف تنتظم المدارس،
ويتعايش الإخوة في المدائن،
وتزدهر التجارة السلميّة بين شواطىء مفترقة؟
وماذا يحلّ بحق البكر في الإرث وأسبقيّات الولادة،
وحق العمر والتاج والصولجان والأشراف؟
كلّ هذه بفضل انتظامها،
تحتلّ مركزها اللائق في الكون،
فلو نزعنا السلّم لاختلّ الوتر.
ولسادت الفوضى على الأثر،
ولقام بين الأشياء التناقض،
ولارتفعت المياه بتمرّد زاخر،
حتى غطّت الشواطىء،
وحوّلت الكرة الصلدة
إلى لقمة مغموسة بالرطوبة،
ولأصبحت القوة هي السيد الأبله
ولقام الابن المتوحش فضرب والده حتى الموت،
ولأصبحت القوة هي الحق أو، بالأحرى، يفقد الحق والباطل

اسميهما، وهكذا العدالة،

وعندها تشتمل القوة على كل شيء،

والقوة مشتملة على الإرادة،

والإرادة تشملها الشهيّة،

والشهيّة ذلك الذئب الكوني الذي يتسلّح بالإرادة والقوة يصبح فريسة كونيّة،

وفي النهاية يلتهم نفسه!»

يمكن أن يقال الكثير حول هذا المقطع. من ذلك، أولاً، أن الصورة المعبّرة عن الفوضى الأخلاقيّة يجسّد فعل قتل الأب:

«ولقام الابن المتوحش، فضرب والده حتى الموت».

وفي عصر يقل فيه وضوح نسق الحياة القائم على السلطة الأبوية، قد يفوتنا الإحساس بكامل الرعب المتوخى من هذا القول. وهنا أيضاً نجد أن الاعتراض على عالم الفوضى لا ينبع من عدم أهليّته أخلاقيّاً؛ فعالم النظام قد يكون كذلك. الاعتراض على عالم الفوضى يتناول جنونه الذي يؤدي به إلى هدم ذاته ـ نذكر هنا عالم بورك عن العداوات المجنونة، حيث «تصبح القوة هي السيد الأبله».

وماذا كان هتلر بل ماذا كان ستالين في أواخر أيامه غير ذلك؟

إنه عالم يفقد الحق والباطل اسميهما فيه، أي عندما ترفض سلطة القانون الإلهي، وهي حال مختلفة كلياً، عن مجرد التمرّد على القانون، إذ لا يعود فيها للفروقات الأخلاقيّة أي معنى ونكون قد هوينا إلى الجحيم الذي يرسم صورته شكسبير في «الذئب الكوني» الذي ينتهي بالتهام نفسه. حقاً إن هذا عالم الحزن اللامجدي. وهكذا إذ نجد بورك كما سبق القول، لاهوتياً من طراز دانتي، نستطيع أن نضيف أن شكسبير يوازي دانتي لاهوتياً، ويوازيه شعراً بالقدر نفسه.

ثمة مجال متسع للاستفاضة في البحث عن جذور هذا المقطع لبورك. إلاَّ أنني أعتقد أن ما قلته فيه الكفاية لتبيان أن تقديرنا لقوة بورك، وقدرتنا على النفاذ إلى المعنى، يمكن أن يتضاعفا إذا ما عرفنا أن أعمق ما في بصيرته النافذة نابع من استيعابه فكرياً، وحياتيّاً في حينه، للتقليد الذي نهل منه هوكر وشكسبير: اللاهوت المسيحي، كما عبّر عنه بصورة رئيسة أوغسطينس والأكويني، وكما عبّرت عنه أصلاً وفي الأساس التوراة نفسه، مصدر لاهوت الملفانين الكبيرين ومنبع رؤيا بورك للعالم.

ولكن، في أية حال، يبقى اعتبار بورك داعية للاعقلانية السياسيّة مَزعَماً لا يخلو من بعض الحقيقة. ذلك بأن بورك علق أهمية كبيرة على الشعور والغريزة واعتبرهما عاملين أساسين في الحياة السياسيّة، كما هاجم العقلانية السياسيّة. وإن في استطاعتنا إبراز هذه الناحية بمقارنة نجريها بين بورك وخصمه الأساسي توم باين. فلنتأمل هذه الفقرات لباين:

«. . . إن ما يتكشّف اليوم في العالم من ثورتيّ أميركا وفرنسا هو تجديد للنظام الطبيعي للأشياء، وهو نظام من المبادىء له شموليته كما للحقيقة ولوجود الإنسان، ويؤالف بين السعادة المناقبيّة وبين السعادة السياسيّة والازدهار القومي. . . وفي هذه المبادىء (وهنا يشير إلى المواد الثلاث الأولى من إعلان حقوق الإنسان والمواطن في ١٧٨٩) ليس ثمة ما يبعث الاضطراب في الأمة بإشعال الطموح فيها. . إن السيادة الملكية، عدوة البشرية ومصدر البؤس قد أُلغيت، وأعيدت السيادة إلى مكانها الطبيعي الأصيل، إلى الأمّة. ولو أن هذه الحال سادت أوروبا كلّها لزال سبب الحروب»(*).

وواضح من هذه الفقرات أن توم باين يعتقد أصلاً أن المشكلة السياسية هي مشكلة بسيطة غير مركّبة. فإن تحل السيادة الشعبية محل السيادة الملكية،

(*) توم باين، حقوق الإنسان ص ١١٤ ـ ١١٥. أشرف على هذه الطبعة بونار (واتز) ١٩٥٤.

وأن يعترف بالحقوق الطبيعيّة في الحرية والملكية والأمن ومقاومة الطغيان، وأن ينظّم المجتمع بحيث يغدو كل ما هو لمصلحة الفرد لمصلحة المجموع، فأمر يؤدي بالضرورة إلى وقف الحروب وإلى تمتع الناس أجمعين بالازدهار والسعادة.

أما بورك فقد اعتبر أن الأمر ليس بمثل هذه السهولة ـ وقد كان على حق ـ وإن مثل هذا الاعتقاد ينمّ عن سطحية مروعة. ذلك بأنه من السهل وضع لائحة بالحقوق الطبيعيّة والحصول على اتفاق شفهي بصددها. إلاّ أن الحقوق في المجتمع المركّب تحتاج إلى ملاءمة دقيقة. يكتب بورك حول هذا:

«وسط مجموعة المشاعر والاهتمامات الإنسانية الهائلة، فإن الحقوق البدائية للإنسان تعاني انحرافات وانعكايات متتالية بحيث يغدو من العقم التحدّث عنها كأنها مستمرة في بساطتها الأصليّة الأولى. إن طبائع الإنسان معقّدة، كما أن مواضيع المجتمع هي أدق تعقيداً من أن يستوعبها أي اتجاه بسيط للسلطة يقصر بالضرورة عن اكتناه طبيعة الإنسان أو نوعية شؤونه... إن الحقوق المزعومة التي يطرحها النظريون هؤلاء هي في أقصى التطرف، وبقدر ما هي صحيحة ميتافيزيقياً، بقدر ما هي باطلة مناقبياً وسياسياً. إن حقوق الإنسان تقف، نوعاً ما، في الوسط، بحيث يتعذّر تحديدها ولكن لا يستحيل إدراكها».

ينتاب بورك شعور بأن الفلاسفة الذين كانت عقائدهم في أساس الثورة هم قوم «قلوبهم باردة وفهمهم موحل» على حد تعبيره. واعتقد أن بورك، عموماً، خالف الصواب في تقييمه لقلوب الفلاسفة ـ فإن أكثر ما يخيّب في «التأملات» هو خلوّها من المشاعر الكريمة والعطف على أي شيء نبيل في نظرة الثوار وسلوكهم. أما في صدد مفاهيم الفلاسفة فقد كانت موحلة فعلاً، وبورك على حق في هذا التقييم حسب اعتقادي. وإن فكرة باين القائلة بأن إلغاء الملكية وإعادة حق السيادة إلى الشعب يضع حداً للحروب، هي فكرة بلهاء حقاً.

إن نمط العقلانية السياسيّة التي يهاجمها بورك في «التأملات» قد غيّبها

الموت وليس لها حظّ الانبعاث. فهل يعني هذا إن ما خلّفه بورك من أثر فكري بات في ذمة التاريخ بحيث لم يعد منه ما يصلح ليومنا؟ إنا لا أعتقد ذلك.

إن العقلانية السياسية لم تزل بيننا بشكل أو بآخر. فهناك، مثلاً، الافتراض الشائع - وهو ذو جاذبيّة خاصة عند المثقفين - بأن الشرور والنزاعات الاجتماعية هي قضايا تمكن معالجتها من قبل اختصاصيين في التخطيط الاجتماعي، وأن المجتمع هو آلة مركبة من دون ريب، ولكنه كأية آلة، يمكن فهمه على أساس علاقات أجزائه الرئيسة البسيطة، وإن الذين يسهل الانحراف إلى مثل هذه العقلانية البسيطة والخطرة، هو إلى حد ما، الرعب الذي له من يسوّغه في وجه أنواع اللاعقلانية السائدة.

ويخطر لي بعض أنماط اللاعقلانية المعاصرة، كالاعتقاد بأنه يكمن وراء تنوّع الألوان البشرية، سر ذو مغزى أو أن الكثير ما يجري في العالم اليوم هو حصيلة مؤامرات سرّية دبّرها الرأسماليون واليهود، وأصحاب المصارف. وما إلى ذلك. ولدى بورك الكثير ما يقوله وهو ذو أهمية. ونستطيع، لكوننا نقف خارج حيّز الزمان والخلافات التي سادت العصر الذي عاش فيه بورك، أن نميّز بجلاء، إذ نقرأ «تأملات في الثورة الفرنسية»، بين ما هو حي خالد عند بورك وبين ما طواه الزمن.

هيغل

إذا انطلقنا من فكرة أن كل فرد يسعى وراء أغراضه ومصالحه الخاصة بمعزل عن الآخرين، فإن المجتمع السياسي (أو الدولة) يبدو وجوداً يعلو على الأفراد، مناقضاً لوجودهم ومقيداً لحريتهم. ويستمد عندها المجتمع السياسي (أي الدولة) مبرر وجوده من كونه يوفر الشروط الضرورية لسعي كل مواطن وراء مصالحه من دون خشية مضايقة الآخرين، فضلاً عن القدرة التي توفرها الدولة للدفاع عن المواطنين كوجود مشترك ضد أي اعتداء خارجي يشنه مجتمع آخر.

تعتبر الدولة، على هذا الأساس، أداة ضرورية لتحقيق التوافق والانسجام بين مصالح متناقضة، وللدفاع عن المتحد. لكن لهذا السبب نفسه، ولأن الدولة اعتبرت أداة في خدمة المصالح الخصوصية التي أعطيت القيمة الأولى في هذه النظرة، تبدو الدولة شيئاً خارجاً عن الأفراد وغريباً عنهم. وإذا ما تابعنا وجهة النظر هذه إلى حدها الأقصى، يمكن أن ينتهي بنا المطاف إلى موقف يمثله عنوان مقالة هربرت سبنسر «الإنسان ضد الدولة». يعتبر هيغل هذه النظرة إلى الدولة، القائلة بأنها مجرد أداة لحماية الحرية والمصالح الفردية، نظرة جزئية وغير سليمة. ولا يمكن اعتبارها باطلة كلياً إذ أنها تمثل أحد الجوانب الحقيقية من الدولة، وهو الجانب الذي يطلق عليه هيغل تسمية المجتمع المدني أو البورجوازي. إلا أنها نظرة غير سليمة لأنها تسقط من حسابها أن الأفراد لا يحققون وجودهم وإمكاناتهم إلا بالاشتراك في وجود أشمل، وهذا الوجود الأشمل هو عند هيغل ما كان عند أفلاطون وأرسطو، المجتمع السياسي أو الدولة.

بإمكاننا معالجة المسألة من هذه الزاوية. فالمناقب، حسب هيغل،

بالمعنى المحصور، تتعلق بالجانب الداخلي من الحياة الأخلاقية، بالإرادة العقلانية المستقلة ذاتياً، والواعية وجودها كمبدأ عمل. ونستطيع بالتأكيد القول أن على الفرد ملاءمة سلوكه مع نواهي الإرادة العاقلة وأوامرها. إلا أن المناقبية بهذا المعنى المحصور لا تقدم مضامين محددة لهذه الأوامر. ذلك بأنها لا تعين لنا ماهية واجباتنا بالتحديد. وينتج عن هذا أنه إذا ما تجاوزنا ما وصفه هيغل بشكليات المناقب الكانتية، أي الفكرة المجردة عن الواجب في سبيل الواجب، نصل إلى نطاق الحياة المناقبية الملموسة، أي إلى المناقب الاجتماعية. وهنا تحدد واجبات الفرد بعلاقاته الاجتماعية ومركزه ووظائفه في المجتمع. (وقد عبر عن وجهة النظر هذه في ما بعد ف.هـ. برادلي في الفصل المعنون «مركزي وواجباته» الوارد في كتابه «دراسات مناقبية») هكذا، إذاً، لا تعبر طبيعة الإنسان المناقبية عن نفسها وتحقق ذاتها إلا بالمجتمع. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون المجتمع وجوداً غريباً عن الأفراد أو فوقهم أو نقيضاً لهم.

ليست الدولة، بالتأكيد، هي النمط الاجتماعي الوحيد. فالنمط الاجتماعي الأساسي والبدائي هو العائلة، وهذا النمط يحافظ عليه، من دون ريب، في الدولة. إلا أن الدولة بالنسبة إلى هيغل هي المؤسسة الموضوعية العليا التي خلقتها الروح الإنسانية. وهو يرى في مفهوم أو جوهر الدولة المثالي اتحاد المبادىء الأساسية في مفاهيم العائلة، على مستوى أرفع، بما يسميه المجتمع المدني أو البورجوازي. فالعائلة، حسب مفهومها أو جوهرها المثالي، على الرغم من أنها ليست دوماً كذلك في حقل التجربة، هي وجود متحد بمشاعر الحب.

ومبدأ الاتحاد هذا يعود فيظهر في الدولة متخذاً الإرادة العامة، التي تحدث عنها روسو، شكله الجديد. إلاّ أن ثمة فارقاً كبيراً بين وحدة العائلة ووحدة الدولة. فللعائلة أفرادها. لكن الأطفال، مثلاً لا يوجدون إلاّ كأعضاء في وجود أشمل، لا كأفراد منعزلين يتبع كل منهم مصالحه الخاصة في الحياة. أمّا إذا استشرف خيالنا نموّ الأطفال من مختلف العائلات، حتى يصبحوا أفراداً

مستقلين يتبع كل منهم مصالحه المختلفة، ثم استطرد بنا التصوّر إلى أن هؤلاء اجتمعوا ليقيموا بنية شرعية للحفاظ على حرية كل منهم وحرية المجموع، نتوصل عندها جزئياً إلى مفهوم هيغل للمجتمع المدني الذي لا ينشأ قبل الدولة في نطاق الزمن. ومن الطبيعي أن ذلك مستحيل نظراً إلى اعتبار هيغل أن الحكومة تستظلّ الدولة لا المجتمع المدني.

إلاّ أن المجتمع المدني يمثّل جانباً أساسيّاً من الدولة ويمكن اعتباره، إلى حد بعيد، ممثلاً للجانب الاقتصادي منها. ذلك بأن هيغل يضع التعاونيات والتجمعات الاقتصادية في نطاق المجتمع المدني.

ولكن على الرغم من أن مفهوم المجتمع المدني، بصورته البسيطة هذه، يسقط عاملاً أساسياً من عوامل الدولة، هو عامل الإرادة العامة المتجهة نحو أهداف تسمو على المصالح الخاصة للأفراد، إلاّ أنه يبقى ممثلاً لجانب أساسي من الدولة، على أية حال. وهذا يعني عملياً أن الدولة في طور النضج تشمل ضمن نطاقها مبدأ الحرية والإرادة الفرديتين وتعبّر عنه. أن مفهوم الدولة يشتمل على مبدأ الوحدة الذي تمثّله العائلة إنما بنسق متوافق مع تعدّدية الحرية الفرديّة التي يمثلها المجتمع المدني. هذا لا يؤول بالضرورة إلى اعتبار جميع الدول في الواقع العملي نموذجاً لجوهر الدولة المثالي. إلاّ أنه في ما يتعلّق بمفهوم الدولة فهو يمثّل الوحدة في التنوّع لا الوحدة التي يضيع فيها التمييز.

وهذه مسألة يمكن إيضاحها بالعودة إلى فلسفة هيغل في التاريخ. ففي رأيه أن التاريخ هو قصّة تقدّم الحرّية. وأن الطاغية وحده، في الدول الشرقية القائمة على الطغيان، كان حرّاً. بينما كان بعضهم في اليونان وروما أحراراً الآخر فكان الأحرار وإلى جانبهم العبيد. وجاءت الديانة المسيحية تعرّف الإنسان بمبدأ الذاتيّة، حسب تعبير هيغل، أي الاعتراف بقيمة الشخص الإنساني وحرّيته الذاتيتين. ويصرّ هيغل على أن الدولة في طور النضج تحافظ على الحرية الشخصيّة ولا تلغيها.

كان هيغل، إلى حد بعيد، معنيّاً بتثقيف الشباب الألماني المعاصر. وقد

انصّب اهتمامه على تنبيههم إلى أن الدولة لا هي وجود فوق الأفراد وضدهم ولا هي من الناحية الثانية مجرد أداة لتمكينهم من اتباع أغراضهم الخاصة في السلام. وأراد أيضاً التغلّب على ما اعتبره الاتجاه البروتستانتي نحو «الانكفاء الذاتي» المجرّد. فعكف على إظهار ارتكاز واجباتنا على علاقاتنا الاجتماعية التي تحدّدها، وتبيان أن الفرد ينتقل من حيّز الكينونة إلى حيّز الصيرورة الفعلية باشتراكه حياة الكائن السياسي فقط. وتوسّل هيغل، لإثبات أن التناقض بين الفرد والدولة هو تناقض مزعوم، وجهة نظر روسو في أن إرادة الفرد «الحقيقية» هي تلك التي تلتزم بالإرادة العامة. وعلى هذا الأساس يحقّق الأفراد حرّيتهم بتوحيد إرادتهم الخاصة بالإرادة العامة، وبجعل مصالح الدولة هي مصالحهم نفسها. ذلك بأن الفرد إذ يطيع الإرادة العامة إنما يطيع إرادته «الحقيقية»، أو ذاته «الحقيقية»، ويكون قد فعل ما يريد «في الحقيقة» أن يفعل.

غير أن وجهة النظر هذه ممكن استغلالها بيسر من زاوية توتاليتاريّة. ذلك بأن الإرادة العامّة عمليّاً تميل إلى أن تصبح إرادة الطبقة الحاكمة أو الحكومة.

إلاّ أنه من الضروري، نظراً إلى اتجاه بعض الكتّاب إلى تأويل هيغل في ضوء بعض التطورات السياسية في القرن العشرين، أن نتذكر إصراره على أن الدولة في طور النضج تحترم حرية الأفراد ما دام ذلك يتلاءم مع بلوغ الأهداف العامة للمجتمع السياسي. إن فكرتي الإرادة «الحقيقية» والحريّة «الحقيقية» هما، في حاجة إلى تفحّص دقيق. إلاّ أن هذا لا يغيّر من حقيقة أن هيغل لا يتصوّر الفرد يذوب من دون أثر في الكائن السياسي. ذلك بأن الدولة، عنده، وحدة في التنوّع.

إن الاتهام الذي يوجه عادة إلى هيغل هو أنه حاول استنباط نمط دستوري معيّن، هو نمط الملكيّة الدستوريّة، واعتباره النمط المثالي، الأكثر انطباقاً على العقلانيّة، محاولاً أن يتخذ من الدولة البروسية في زمنه، لمقاصد وأغراض شتى، هذا النمط ـ المثال. إلاّ أن هيغل بالتأكيد، لم يكن فاقداً، إلى هذا الحدّ، الحسّ التاريخي حتى يطرح نمطاً دستورياً معيّناً لتعتمده بنجاح كل الشعوب أو ليفرض عليها دونما اعتبار لتقاليدها.

فهيغل يعتبر الوحدات في التاريخ هي الروح القومية لكل شعب معبراً عنها بثقافته الخاصة ومؤسساته الذاتيّة. وهو يصرّ على أن اعتبارنا لأي نمط دستوريّ بأنه أكثر عقلانية من سواه لا يعني تبنيّه بصورة مشروعة من الشعوب قاطبة. «إنها الروح الكامنة في الأمة وفي تاريخها... هي التي صنعت الدساتير في الماضي وتصنها في الحاضر»(*). إلاّ أننا نستطيع القول، على أية حال، إن كل دستور يبقى ناقصاً ما لم يعبّر عن بعض المبادىء، مثل احترام الحريّة الشخصيّة، شرط أن لا تتناقض ممارستها مع خير المتحد العام.

غير أن ثمة صعوبة في ما يتعلّق بمجمل مفهوم الدولة، بجوهرها المثالي. ففي مقدمة كتابه «فلسفة الحقّ» يوضح هيغل رأيه بأن مهمة الفيلسوف ليست إصدار توجيهات إلى القادة السياسيين، على أساس تخيل مثال للدولة يرسمه على نمط طوباوي ويدعو رجال الدولة والسياسة إلى تحقيقه. فمن جهة أولى يرى أن النظرية السياسية تقوم عندما تصبح ثقافة ما في طور النضج وعلى أهبة الفسح في المجال لثقافة أخرى، «عندما تشيب فلسفة ما وتشيخ»(**). فالفلسفة السياسية تمثّل النضج الواعي لمجتمع ما. وعلى هذا الأساس فالفيلسوف معني بفهم الماضي أكثر من صياغة المشروعات الطوباوية. ومن جهة ثانية، فالفيلسوف، شأن أي إنسان آخر، هو ابن زمانه. ويرى هيغل، على هذا الأساس، أن المجتمع المثالي «اليوتوبيا» ليس إلاّ تكريس أشكال من الحياة الاجتماعية نضج انحلالها. وهكذا، فلم تكن جمهورية أفلاطون «في الجوهر أكثر من تفسير الحياة الإغريقية المناقبيّة».

إن وجهة النظر هذه تظهر بأن من الخطأ تعليق أهمية كبيرة على استنتاج هيغل بأن ثمة نمطاً دستورياً معيّناً هو النمط المثالي. ولكن يتضح بالمقابل أيضاً أن الفيلسوف السياسي، إذا كان معنيّاً بصورة أولية بتفسير الماضي، فلا بد من السؤال عما إذا كانت حدود مهمته تتخطّى إيضاح الأفكار الفعّالة التي عبرت

(*) الموسوعة، الفصل ٤٠س.
(**) «فلسفة الحق»، المقدمة.

عنها مختلف المجتمعات السياسية ومقارنتها معاً. وبالتالي هل يبقى مسوّغ بعد ذلك للفيلسوف السياسي للخوض في المفهوم النظري، أو في الجوهر المثالي للدولة؟

لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال من دون تبيان العلاقة بين فلسفة هيغل السياسيّة ونظرته العامة إلى الكون. يرى هيغل أن الواقعية هي عملية عاقلة، حركة باتجاه مثال أو غاية. إنها حياة الكائن اللامتناهي أو العقل يحقق ذاته في الطبيعة وفي التاريخ الإنساني من خلال حركة جدليّة مستهدفة المعرفة الذاتية الكاملة المتحقّقة في عقل الإنسان ومن خلاله. وهكذا يبقى التاريخ، على الرغم من ما يعتريه من طوارىء، حركة عقلانية مستهدفة. والفلسفة التي هي، عند هيغل، جزء من المعرفة المطلقة ذاتها، تستطيع إدراك النموذج العقلاني للتاريخ. ويفترض في هذا التحليل أن ينطبق على الدولة. ذلك بأن التاريخ هو تاريخ كل روح قومية تعبّر عن ذاتها في مؤسسة الدولة الموضوعية. وبكلام آخر، أن الفيلسوف لم يوهب استشراف المستقبل كما أنه لا يستطيع نزع نفسه من إطار الزمان والتجرّد عن الحيّز التاريخي، إلاّ أن بإمكانه إدراك التعبير التقدمي للعقل المتجلّي في تطور المجتمع السياسي. إن بإمكانه مشاهدة الطبيعة الأساسيّة للدولة وهي تتجلّى في الزمان.

وثمة منحى آخر نستطيع به أن ندرك صلة فلسفة هيغل السياسيّة بالميتافيزيق. فهو يرى أن المتناهي يوجد في اللامتناهي. وبتعبير ديني، نحن نحيا ونتحرك ونكتب وجودنا في الله، كما أن المطلق اللامتناهي، في الوقت نفسه، يوجد في المتناهي. صحيح أن الكائنات المتناهية أو الفانية تزول بينما الكائن اللامتناهي لايزول ولا يحول وتمتد حياته في الديمومة، إلاّ أن حياته هذه ليست شيئاً منفصلاً عملياً عن الحياة المتناهية أو فوقها أو مناقضاً لها.

هذه النظرة الفلسفية نفسها يطبقها هيغل على الدولة التي هي عنده تعبير عن اللامتناهي في التاريخ، ولها حياة مستمرة بذاتها لا يمكن اختصارها في مجموعة من المواطنين وجدوا في مرحلة معيّنة من الزمن. كما أنه من جهة

ثانية، لا وجود للدولة المنفصلة عن أعضائها، فهي توجد فيهم وبهم. وإننا نخلص من ذلك إلى أن الدولة هي وحدة في التنوّع تشتمل من جهة على احترام الحرية الشخصيّة، كما أن أعضاءها من جهة ثانية يحقّقون انسجامهم مع النفس بمشاركتهم في حياة الدولة وأغراضها.

يحسن بنا، ونحن نطالع توكيد هيغل المستمر على التقدّم من الوعي الفردي «وعي الأنا» إلى الوعي الجماعي «وعي النحن»، أن نتذكر أن النشاط الأعلى المتاح للإنسان ليس، عند هيغل، النشاط السياسي العادي المعروف. ذلك بأنه، على الرغم من اعتباره «الروح الموضوعية» هي النطاق الذي تتجلّى فيه الدولة كأعلى تعبير، يرى أن فوق هذا الإطار يقوم عالم «الروح المطلقة» المشتمل على الفن والديانة والفلسفة وهي المناحي المختلفة التي تدرك الروح البشريّة بواسطتها المطلق. وإذ نعرض لهذه الناحية عند هيغل، فإننا في الوقت نفسه نفهم، بسهولة، احتجاج كيركيغار، ، باسم «وجود» الأفراد على فكرة هيغل القائلة بأن الفرد لا يحقق طبيعته الحقيقيّة إلاّ على قدر ارتفاعه عن خصوصياته واشتراكه في حياة المتحد الذي يشكّل كلاً عضويّاً أشمل. إن كيركيغارد محق، على الرغم من مبالغته، في تسفيه هيغل.

ومن معالم نظرية هيغل السياسيّة غير المستحبة طريقة رفضه لمثال «كانت» عن السلام الدائم الذي يتحقّق بقيام اتحاد من الدول، وتمجيده الحرب كوسيلة للحفاظ على ما وصفه بصحّة الأمم المناقبيّة. فالتاريخ، كما مرّ معنا، هو الجدليّة التي تحقّق الأرواح القوميّة ذاتها فيها بتجسدها في دول. ووسيلة تحرك الجدليّة، إذا صحّ التعبير، هي الحرب. فالحرب تجرف القديم والمهترىء، مفسحة المجال للعناصر الأشد حيوية لتوكيد نفسها. هذا لا يعني أن الحق للقوة، فهيغل ليس سلبياً بهذا المعنى. بل هو ينظر إلى التاريخ باعتباره عملية عقلانيّة غائيّة. وانطلاقاً من هذا الموقف يبرّر ما هو حاصل من زاوية ميتافيزيقيّة. ولكن يمكن أن يقال أن فلسفة هيغل تتطلب القبول بمجتمع سياسي

على مدى عالمي يكون هو غاية التاريخ. ذلك بأن التاريخ عند هيغل هو تعبير المطلق عن ذاته. ولكن هيغل نفسه هو الذي اعتبر السلام الدائم مرادفاً للجموّد الدائم.

إن هذا كلّه يشير بوضوح إلى أن هيغل نفسه كان خير مثل على قوله بأن المرء هو ابن زمانه وأن ليس في وسع الفلاسفة تجاوز عالمهم المعاصر أو تخطّيه. ذلك بأن فكرة الدولة القومية القائمة بذاتها قد استحوذت على هيغل فلم يمدّ بصره إلى أبعد ولم يقدّر أن أحوالاً قد تطرأ تضطرنا إلى التطلع باتجاه نمط من الوحدة السياسيّة الأوسع.

بإمكاننا القول، من دون ريب، أن هيغل لم يستطع تقدير أحوالنا الراهنة لأنه لم يعايشها وهذا تماماً هو الموضوع المطروح. ذلك بأنه على الرغم من قدرته غير العادية على جمع الحقائق ودمجها في تأليف أشمل، كان ضحية روح عصره من نواح عديدة. إن هذا لا يثير العجب. فالفلسفة السياسية التي تذهب إلى أبعد من المبادىء العامة التي يمكن تطبيقها على أي شكل سياسي، مفروض أن تكون مقيّدة تاريخيّاً.

ماركس

يصعب إيجاز تفكير ماركس الغنيّ المركّب، وذلك على الرغم من أنّه منذ أيام إنجلز حتى اليوم يعرض ماركس بصفته واضع نظام فكري متناسق موحّد. ذلك بأنه استجاب في مراحل مختلفة من حياته لضغوط متعدّدة بحيث أن أي عرض صادق وأمين لماركس لا بد له من أن يحافظ على وحدة تفكيره وتنوعه في آن واحد. سأحاول تقسيم تايخ ماركس الفكريّ إلى ثلاث مراحل. الأولى هي تلك التي طور فيها ماركس كامل نظريته الأساسيّة وقد امتدّت حتى ١٨٤٦. والمرحلة الثانية في خلال السنتين الثوريتين ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩. أما المرحلة الثالثة فسنوات النفي في لندن بعد ١٨٤٩ وهي التي تميّزت بالكتابات الاقتصادية الناضجة وبتأسيس ماركس للأممية الأولى.

كانت الإنجازات الرئيسة في المرحلة الأولى هي المخطوطات الاقتصاديّة ـ الفلسفيّة، وبحثه في «الأيدولوجيّة الألمانيّة»، وكانت في المرحلة الثانية «البيان الشيوعي» و «النداء إلى العصبة الشيوعيّة» وكانت في الثالثة خطاب الاحتفال باتحاد العمال العالمي، والجزء الأول من «رأس المال».

تتجلّى إبداعيّة ماركس في قدرته الهائلة على هضم كل ما كتب أسلافه ثم صهر أفكارهم في طرق جديدة غير متوقّعة. وكان اتباع هيغل الشبان الراديكاليون ـ وماركس كان أحدهم في البداية ـ يفهمون نموّ الحرية والعقلانيّة على أساس أنه نضال ثقافي ضد المعتقدات الباطلة، ونضال سياسي ضد الرقابة والقمع الحكوميين وخصوصاً في بروسيا.

وكان ماركس بصفته محرّر صحيفة ليبرالية قد خبر سلطان الرقيب، كما استأثرت بانتباهه المستمر صراع الفئات الاجتماعيّة كالصناعيين وأصحاب الأملاك العقاريّة والفلاحين، والقضايا الاقتصادية الكامنة وراءها. وقد دمج، في

مصهر واحد، قراءاته الواسعة للاقتصاد السياسي الكلاسيكي من كونتوني وآدم سميث إلى ساي وريكاردو مع آرائه الهيغلية السابقة، فأنتج نقداً للاقتصاد السياسي وللنظام الرأسمالي الذي مثّله.

كان هيغل قد رأى التاريخ حلقات متتالية من التحولات في الوعي الإنساني، تتكامل منطقياً حتى ينتهي تطورها إلى قمة هي فلسفة هيغل. ورأى أن البشر في خلالها يصيرون غرباء عن أنفسهم كما أن كل واحد منهم يصير غريباً عن الآخرين، وأن بعض هذه الغربة مصدره الوعي المزيّف الذي يجعل الناس يتصورون نتائج القرارات والأغراض الإنسانيّة كأنها قوى غير إنسانية متحكمة فيهم. وما الحرية سوى التغلّب على هذه الغربة. وهذا، في رأي هيغل، يجب أن يكون إنجازاً تحقّقه الفلسفة.

أما ماركس فيعتبر أن عبودية البشر لوعي مزيف أمر صحيح لكنه ثانوي. ذلك بأن غربة البشر الحقيقية، إنما تعود جذورها إلى التنظيم الاجتماعي في ظل الرأسمالية، حيث يعامل العالم كوحدة إنتاجية من العمل، يؤخذ منه إنتاجه مقابل أجر الكفاف. والاقتصاد السياسي الكلاسيكي بمقولاته المطلقة وقوانينه الذاتيّة يمثّل الاقتصاد الرأسمالي الناتج عن فعل القوانين الضرورية وغير المتبدّلة. إن فقدانه للذاتية التي تعكس طابع الرأسماليّة الاجتماعي غير الشخصي يزيّف، من جهة، طابع الرأسمالية ويقوي، من جهة ثانية، الأضاليل حول حتميّتها.

إن النواميس التي تتحكم بالإنتاج وتبادل السلع هي، إلى حد ما، وصف دقيق للعمليّة التي يتحوّل فيها العمل إلى سلطة والتي ينتج فيها العامل رأسمالاً متراكماً لا يكون له فيه أي نصيب إلاّ القوة التي تخضعه لسيطرتها. وعلى الرغم هذه الحال، يبدو أن مقولات الاقتصاد السياسي: السلع، العمل، الرأسمال، الإيجار إلخ. . . ـ مقولات نهائيّة. بينما أن هذه المقولات هي في الواقع تجريديّة تخفي مكانة المعاملات الاقتصادية في مجمل النشاط نستطيع إيضاح كيف أن هذه المقولات ـ إلا وهو الإطار الاجتماعي للنظام الاقتصادي ـ يعمي

الاقتصاديين السياسيين عن إدراك المفارقة في نشوء طبقة ضمن النظام الرأسمالي، هي الطبقة الصناعية العاملة التي ينكر هذا النظام بالضرورة حاجاتها ومتطلباتها الإنسانية. وهذه الطبقة التي تكوّنها الرأسمالية بالضرورة تكون معادية بالضرورة أيضاً للرأسمالية. وهكذا فإن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي يقصّر عن إدراك الطابع الانتقالي للرأسمالية، وكيف أن الرأسمالية نفسها تهيّىء الشروط التي تؤدي إلى انهيارها، كما أنّه يقصّر عن فهم دوره الذي يتخطّى الوصف الحيادي للرأسمالية إلى التبرير المنحاز لها، والذي يتخذ الوصف برقعاً يتستّر به. وخلص ماركس انطلاقاً من هذا التحليل المبكر إلى أربع نتائج تشكّل جوهر النظرية الماركسيّة.

أولها أن كل الأنظمة السياسية الراهنة يساء فهمها إذا ما حاولنا تحليلها على أساس وجود مصلحة عامة مشتركة ممكنة أو قائمة. فالشعارات النفعية مثل «السعادة القصوى للعدد الأكبر» تخفي النزاع بين الطبقات الاجتماعية الذي يعني تحقيق مصالح طبقة على حساب مصالح الطبقة الأخرى. إن الأشكال السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تشكل وحدة المجتمع هي دليل يشير إلى أية طبقة هي المسيطرة، وإلى نوعية التوترات بين الطبقات والمعارك التي على الطبقة الحاكمة أن تخوضها. ولا مفر من أن تكون الأنماط المسيطرة للفكر هي تلك التي للطبقة الحاكمة. ويعني ماركس بالطبقة جماعة توحدت على أساس دورها في عمليات الإنتاج كما أنها قادرة أن تعي وحدتها على أساس النشاطات والأهداف المشتركة التي توفرها هذه العلاقة.

ثانياً، يخلص ماركس إلى أن سر العلاقات السياسية والاجتماعية في زمانه (وكان بإمكانه القول في زماننا أيضاً) هي العلاقة بين البورجوازية والطبقة العاملة. إن قوة البورجوازية تعتمد، بالتأكيد، على كونها قد نجحت في إلغاء الحدود التي يفرضها نظام اجتماعي إقطاعي على النمط الرأسمالي للإنتاج، وعلى كونها أنهت صراعها ضد الأرستقراطية المالكة للأرض.

بهذا المقياس لم يكن في ألمانيا أيام شبابه ولا في روسيا أيام شيخوخته

إلا بورجوازية هزيلة. وكانت إنكلترا وفرنسا هما النموذجان اللذان ينطبق عليهما تحليله للمجتمعات البورجوازية ذات المؤسسات المتطورة.

إن قوة الطبقة العاملة تعتمد على الرأسمالية متى بلغ تقدمها حداً يؤدي إلى تجمهر العمال في المدن وانتظامهم في مؤسسات عمالية ذات وعي طبقي هو حصيلة خبرتهم في الحياة الصناعية، وبعد أن يتعلموا فساد الديموقراطية البرلمانية الليبرالية البورجوازية في معالجة أحوالهم.

والطبقة العاملة هي الطبقة الثورية الوحيدة. أما الطبقات الأخرى، البورجوازية الصغيرة، والفلاحون، مثلاً، فيمكن أن تتألم في ظل الرأسمالية، إلا أن خبرتها تقصر عن تنظيمها أو تثقيفها بإمكانات قيام مجتمع لا طبقي جديد يحل فيه الإنتاج الاشتراكي للحاجات الإنسانية الذي يشترك في تسييره الجميع محل نظام إنتاج السلع للربح الذي تنظمه القلة. إن نظرة تلامذة ماوتسي تونغ إلى أن الفلاحين يشكلون طبقة ثورية مستقلة هي كلياً غريبة عن ماركس.

ثالثاً، لا يمكن فهم أية نظرية سياسية خارج إطارها في الصراع بين الطبقات. إن ماركس، دون ريب، لم ينكر إمكان الوصف الواقعي الطبيعي للأحوال السياسية والاقتصادية. وكان يفيد بصورة دائمة من تقارير مفتش المصانع، وكتب الحكومة الزرقاء، ومجلة «الأكونوميست». ولكن كل المحاولات لتفسير النظام الاجتماعي هي إما محاولات تنم عن الصورة التي يعطيها النظام لنفسه وتخدم الطبقة الحاكمة، كما فعل الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، أو هي تهدم تلك الصورة بفضح الطبقية الحقيقية للنظام، وهكذا تكون في خدمة الطبقة العاملة.

وهذه كانت مهمة كتابات ماركس. وعلى هذا الأساس ليس ثمة مقاييس حيادية يمكن أن يصار التوجه إليها في هذا النزاع. فالتوجه إلى مبادىء الأخلاق أو العدالة هو أسوأ من العقم، لأن هذه المبادىء بصيغتها الراهنة هي ملائمة للتعبير عن مصالح الطبقات الحاكمة حالياً. وأسوأ من ذلك كله، التوجه إلى الدين نظراً إلى أن للأضاليل الدينية دوراً مزدوجاً. فهي تقدم الذرائع لقيام

مجتمع هرمي من جهة، ومن جهة ثانية تؤاسي، على نحو مزيف، المسحوقين والبؤساء، ما لا ينتج عنه سوى تعقيم النشاط الثوري.

إن ماركس، بصورة أعم، يرفض فصل النشاط العقلاني عن الدور الاجتماعي. وقد وصف أحياناً بأنه يعتبر الأفكار في الأساس عقيمة القدرة وأن القوة المحركة للتاريخ هي النشاط الاقتصادي فحسب. غير أن هذا سوء تفسير لأفكاره. إن ماركس يرفض وجود نظر متجرد أصلاً ومنسلخ عن الواقع الاجتماعي وهو يعتقد أن قوة النظريات الاجتماعية تعتمد على قوة الحركات الاجتماعية والاقتصادية التي تعبر عنها، ولكنه من جهة ثانية يعتقد أن الحركات الاجتماعية تتعثر وتخيب إذا لم توفق إلى التعبير المناسب في عالم الأفكار.

ويضيف ماركس إلى هذا أن قدرة العقل على تنوير العقل الإنساني بحيث يسيطر على بيئته بصورة أفعل، تتزايد باضطراد في كل مرحلة تاريخية. فالطبيعة لم تعد، في المجتمع البورجوازي، مستعبدة للإنسان. وفي المجتمع الشيوعي يتحرر البشر من عبودية العلاقات الاجتماعية. أما السؤال المطروح بصورة مستمرة، عند ماركس، حول المعتقدات والنظريات، فهو: عن أي نوع من النشاط تعبر؟ «لقد فسر الفلاسفة حتى الآن العالم؛ والمسألة الآن هي كيفية تغييره».

رابعاً، إن نضال الطبقة العاملة ضد البورجوازية هو نضال سياسي، غير أن ماركس يسلم بأن النضال السياسي لا يستطيع تخطي الحدود التي تقيمها مرحلة معينة من التطور الاقتصادي. وعلى هذا الأساس لم يكن فشل الثورة الفرنسية في تحقيق ديموقراطية الطبقة العاملة عائداً إلى أي تعثر تنظيمي من جانب الثوار، كما اعتقد بابوف مثلاً، بل إن ذلك عائد إلى الحدودالتي فرضها تطور الاقتصاد البورجوازي على الإمكانات السياسية في مرحلة معينة.

أن ألمانيا في أيام شباب ماركس لم تكن تأمل في معاينة حركة شيوعية نامية بين أوساط الطبقة العاملة قبل اضطراد نمو التصنيع الرأسمالي. فالثورة الطبقية الجديدة لا تغدو ممكنة إلا عندما تنضج الشروط الضرورية للنمو

الاقتصادي. وإلى أن يبلغ العمال تلك المرحلة التي يصبح بإمكانهم أن يكونوا فيها ذوي فعالية سياسية مقررة فمن الضروري أن يقتصر نشاطهم قبل ذلك على دعم البورجوازية الصاعدة. ظهروا في فرنسا ١٨٤٨ لأول مرة كقوة ثورية ضد البورجوازية.

في ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ حقق ماركس انتقالاً نوعياً من النظرية الاجتماعية إلى المنهج السياسي. وتجلى هذا الانتقال لأول مرة في الأسابيع الأخيرة من ١٨٤٧ والأيام الأولى من ١٨٤٨ في البيان الشيوعي الذي كانت قد وضعه هو وإنجلز لفرع لندن في عصبة الشيوعيين، وأسلوب البيان أفضل تعبير عن إيمان ماركس الراسخ بوحدة النظرية والممارسة؛ إذ يربط الاستشراف النظري بنداء العمال في إطار من الاتقاد العاطفي نادراً ما تشهد له مثيلاً النظريات السياسية: «إن شبحاً يطوف في أوروبا، هو شبح الشيوعية» لماذا؟ لأن هذا الشبح هو حصيلة كل التاريخ السابق: «إن تاريخ كل المجتمعات السابقة هو تاريخ الصراع الطبقي». فقد حل الإقطاعي مالك الأرض محل أرباب الرق مالكي العبيد، وحل الرأسمالي محل الإقطاعي، والآن تفرز الرأسمالية بذور فنائها الذاتي. ولقد أدى البورجوازيون في زمنهم ودورهم الثوري.

وهم، باتباعهم من دون هوادة حافز الربح واستثمارهم من دون رحمة لكل انتصار إنساني على الطبيعة، قد استطاعوا تحطيم قيود الإقطاع. وكان إن ذوّب اقتصاد الربح والخسارة كل العلاقات العائلية والصلاة التقليدية بين البشر لتحل محلها جميعاً روابط العملة.

غير أن البورجوازية المسيطرة المستغلة بقيامها بتحولاتها الهائلة في الطبيعة والحياة الإنسانية تجازوت نفسها. فلم يعد بمقدورها السيطرة على القوى والفعاليات التي أطلقتها هي إلى حيز الوجود. وقد تجلى هذا القصور في توالي الأزمات الاقتصادية. ولم تستطع منع النمو المتتابع للطبقة العاملة، نظراً إلى أن الاقتصاد الرأسمالي يتطلب وجود هذه الطبقة من جهة، كما يتطلب تنظيمها بالضرورة بطريقة يفيد منها العمال بالنتيجة لاستخدامها ضد أسيادهم. وإن القيم

التي تهدمها ثورة تلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج إنما تكون ثورة ضد قيم الحياة البورجوازية نفسها.

إن الزعم الذي يرفعه المدافعون عن الملكية والقائل بأن الاشتراكية تلغي الحرية والثقافة والأخلاق يرتكز على اعتبار هؤلاء أن هذه القيم مطابقة للحرية والثقافة والأخلاق البورجوازية الفارغة من كل مضمون بالنسبة إلى الطبقة العاملة. فعندما تقبض هذه الطبقة على السلطة يجب أن تشكل تدابيرها الأولى الهجوم على الإنتاج الرأسمالي بتأميم الأرض والتسليف والنقل. وتتخذ تدابير لفرض الضرائب على الثروة، وزيادة الإنتاج، وتأمين العمل والتعليم للجميع.

هذا باختصار ما نص عليه البيان الشيوعي، ولا يسع القارىء إذ يطالع «هذا البيان» إلا أن يدهش حين يقارن بين هذا الطابع العالي في التحديد الذي يتمم به هذا المنهج السياسي وبين الافتقار إلى أي وصف يساويه بالتحديد والدقة لكيفية استلام الطبقة العاملة السلطة واستمرارها في الحكم.

في بداية «البيان» يقدم ماركس نتيجتين بديلتين ممكنتين للنزاع الطبقي: انتصار طبقة على الأخرى أو «فناء الطبقات المنافِسة». ولكن المفارقة هي أن يكون ماركس واثقاً من أن أي من البديلين سيؤدي إلى انتصار الطبقة العاملة بينما يكتنف الغموض موقفه لجهة طبيعة الانتقال إلى الاشتراكية. ولقد استحوذت هذه المسألة على ماركس حتى آخر حياته. وكرر، تدريجياً، آراءه بصدد مسألتين خصوصاً. الأولى هي حول العلاقة بين العدد القليل من الثوار الواعين سياسياً وباقي الطبقة العاملة. وفي هذا المجال توصل ماركس إلى أن الشرط الضروري للثورة هو انتشار الوعي بالغرض الثوري بين الطبقة العاملة. فاتخذ بذلك موقفاً مناقضاً لفكرة النخبة التي اعتقدت أن حزباً صغيراً منظماً من القادة يستطيع إنجاز الثورة بالنيابة عن الطبقة العاملة.

ولقد كانت معاناة ماركس مع المسألة الثانية التي تدور حول العلاقة بين الصعوبات الاقتصادية وأزمات الرأسمالية وبين النشاطات الثورية للطبقة العاملة. فقد ثبت له في ضوء خبرات أواخر القرن التاسع عشر أن انهيار الرأسمالية

لا يؤول بصورة آلية إلى ثورة عمالية. من هنا كان للحزب الثوري دور خطير في قيادة الطبقة العاملة قومياً وأممياً إلى وعي إمكاناتها الثورية.

وعلى هذا الأساس انصبت نشاطات ماكس اللاحقة والأهم على المساهمة في تأسيس اتحاد العمال العالمي الذي توجه إليه ماركس في خطاب الاحتفال بقوله: «إن إنجاز تحرير الطبقة العاملة يجب أن تحققه الطبقة العاملة بنفسها». وهذا يشكل رفضاً تاماً للفابية ويسائر مذاهب «الاشتراكية من فوق». إلا أن هذا التحليل نفسه يعاني من غموض يكتنف مسألة النمو السياسي للطبقة العاملة.

إن لرغبة ماركس في القيام بذلك مصادر ثلاثة. الأول خطأ مجرد. فماركس الشاب إفترق عن هيغل حول مسألة التقدم الحتمي للتاريخ الإنساني، لكنه لم يتخلص كلياً عن فكرة حتمية التقدم. وفي سنواته الأخيرة قبل ماركس من إنجلز صيغة ميكانيكية وتطورية حول التقدم التاريخي. وكان إن حشر فيها فكر ماركس ضمن نظام هو في آن ميتافيزيقي (إذ تحكم نواميسه العدد والتراكيب الكيميائية وحبوب الحنطة تماماً كما تحكم سير الطبقات الاجتماعية)، ومتفائل. وهكذا عادت إلى ماركس فكرة الحتمية والنواميس الضرورية التي تتحكم بالشؤون البشرية وتدفعها إلى مقاصدها بعدما كانت هذه الفكرة في شبابه موضع هجومه باعتبارها أعراض وعي مزيف واغتراب.

ثانياً، اعتبر ماركس أن إيضاح كيفية عمل الاقتصاد الرأسمالي هو، بالتأكيد، أساسي لفهم المستقبل. من هنا انصباب جهوده العقلية، مدى ثلاثين عاماً، على كتابة «رأس المال» الذي لم ينجز منه إلا الجزء الأول الذي نشر في ١٨٦٧. إن كتاب «رأس المال» أثر كلاسيكي لا ينتظم مناقشاته التوازن. فمن جهة يحتفظ ما ورد فيه عن توسع الرأسمالية، حسبما هو مذكور هنا، نظام اقتصادي يقوم على قانون مفاده إما التوسع أو الفناء. وكيفية عمل اقتصاد الربح والخسارة الذي يخلقه النظام الرأسمالي يعتبر، كما ورد في الكتاب، تشخيصاً دائم القيمة. بينما نجد ماركس أقل حظاً في توقعات معينة: فهو على صواب لجهة تمركز الرأسمال ونموه، بينما يتعثر في توقعه هبوط نسبة الربح وتمحور

الطبقات الاجتماعية بين الرأسماليين والعمال. كما أن «رأس المال» يخفق في استشراف إمكانات التوسع التي يبرهن المستقبل على أنها مفتوحة أمام الرأسماليين.

إن ماركس لم يتنبه لما للإنجازات التكنولوجية من جهة ولدولة الخدمات الاجتماعية من جهة ثانية من دور في تجنيب النظام الرأسمالي حال الاستهلاك المنخفض. وأنه يدفع هنا ثمن شطط التصور البعيد. فهو يتصور الرأسمالية نظاماً تاماً مغلقاً نموذجياً يمكن فهمه على هذا الأساس. وهو يعالج مقولات الرأسمال والعمال وما عداها انطلاقاً من هذا النموذج الذي رسم. فكانت نتيجة هذه الرؤية النموذجية أنه لا يقيم أي تحسب لإمكان فهم الرأسمالي للنظام واتخاذه إجراءات تحول من دون انهياره حسبما تنبأ ماركس. هنا أيضاً نجد ماركس قد وقع فريسة خطأ كان قد سبق له التنديد به؛ فهو يقتفي آثار الاقتصاديين الكلاسيكيين في ادعاء نهائية مقولاته المجردة وكفايتها.

إلا أنه لا بد من التنويه بأن قناعات ماركس حول تحرير الطبقة العاملة لم ترتكز إلى نظرته المفرطة في ميكانيكيتها فقط. فذلك لم يكن معقولاً، نظراً إلى كون هذه القناعات قد نمت قبل أن تنضج نظريته الاقتصادية وقبل تأويلات إنجلز لفلسفتهما المشتركة. إن خبرة ماركس لحياة الطبقة العاملة وإنجازاتها كانت على الأقل مساوية في الأهمية عنده للنظر والفلسفة. وإن تنبؤاته حول الاشتراكية في السنوات الأخيرة تأثرت بنضال العمال في كوميدية باريس، وقيام الاشتراكية الديموقراطية، أكثر من اعتمادها على النظرية التي أظهرت أنها شديدة التعرض للنقد، سواء على يدي كينز أو سواه.

إن الإطار النظري الذي كان يعتمده ماركس لتفسير النشاطات العمالية لا يعود إلى صيغ معينة في كتابه «رأس المال» قدر ارتكازه على كتابات الأربعينات في القرن التاسع عشر والتي لم يتخل عنها طيلة حياته.

جون ستيوارت ميل

مضى على مقالة ميل «في الحرية» قرن كامل. ولم ينشر أي أثر بهذه الأهمية في الفكر السياسي الإنكليزي منذ ذلك الزمن. إن طلاب النظرية السياسية لا بد يذكرون اسم ت.هـ. غرين وغيره من الفلاسفة الإنكليز المثاليين، كما أننا نعتز بالتقليد السياسي الذي خلفته الاشتراكية الإصلاحية. ولكن النظر الإنكليزي السياسي منذ ١٨٧٩، سواء أكان كتابات فابيه عن الاشتراكية أو مناقشات المحافظين دفاعاً عن التغيير التدريجي مع الحفاظ على التقاليد، فإنه لا يخرج عن مجموعة دراسات مفيدة في الحقل التجريبي. أما مقالة ميل فمختلفة عن هذا كله لأنها أثر يدل على طريقة حياة معينة هي الطريقة الليبرالية. ولا يعود ذلك إلى أن المقالة «في الحرية» ذات عمق فلسفي. إنها، في الواقع، فعل إيمان، أو عظة مشحونة بالعاطفة. إلا أن العظة القيت بنبرة العقل، فهي رائعة من روائع فن الإقناع. ترى بماذا كان ميل يحاول إقناع معاصريه؟ وهل لرسالته أي معنى باق لنا؟ بالتأكيد أن فهمه للحرية كان مختلفاً جداً عن طريقة فهم توم باين. ذلك أن توم باين، الثائر المتأثر بقراءة روسو، كان مقتنعاً ككل الثوريين، بأن حال المجتمع فاسدة. وكان يريد البشر أن يكونوا أحراراً، ويعتبر أن سبب بقائهم في القيود هو خضوعهم لحكم الطغاة. وقدم تفسيراً للتاريخ الإنكليزي يبرر، في ضوئه مبدأ، . فاعتبر الغزاة النورمان الأشرار مسؤولين عن سلب الناس حرياتهم، وأن الملوك والنبلاء أخذوا منذ ذلك الحين يسلبون الناس هذه الحريات. وعلى هذا الأساس اعتبر الحصول على الحرية مجدداً، رهن بمنح الشعب حق الانتخاب الشامل وإبرام دستور مكتوب وتغيير بنية المجتمع تغييراً كاملاً.

إن منطلق ميل في البحث مختلف كلياً عن هذا المنطلق وهو يكاد لا يشير إلى هذه النظرية الثورية في الحرية. فميل يفترض أن إنكلترا منذ البدء

كانت حرة. ذلك بأنها لم تكن على ما كانت عليه معظم البلدان الأوروبية في ذلك الزمن: أوتوقراطية أو ديكتاتورية أو حكم طغيان مستنير إلى حد ما في ظل عائلة حاكمة - بل كانت قد شهدت قيام سلطة قضائية مستقلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية بحيث لبم يكن أحد يحاكم أو يحكم على أساس المنطق القائل بإخضاع العدل لمصالح الدولة. إلا أن ميل أعتقد أن على إنكلترا أن تكون أكثر حرية. لماذا كان هذا؟

السبب في ذلك أن ميل كان قد قرأ للمفكر الفرنسي الكبير دي توكفيل كتابه «الديمقراطية في أميركا» الذي كان إنجازاً رائعاً في القرن التاسع عشر يشتمل استشرافات مضيئة. ولقد رحب ميل وتوكفيل بالانتخاب الشامل والديموقراطية التمثيلية، إلا أن كليهما حذر جيلهما من أنه، على الرغم من حتمية الديموقراطية وصوابيتها، فإن بعض الشرور يصحبها. واحد هذه الشرور هو أن تختار الأكثرية السخفاء للحكم، ذلك بأن الجماهير قد تمقت ذوي الشخصية المستقلة أو المبدعة أو الفذة، وتنبذهم لأنها لا تفهمهم.

وكان ميل راديكالياً من الطبقة الوسطى لا يعير أي إنكلترا الأرستقراطية كبير اهتمام، ولم يكن رأي الطبقة العاملة الإنكليزية مميزاً عن راديكالية الطبقة الوسطى فى ذلك الزمن سوى باعتناق العمال للتفكير النقابي.

من هنا نجد التبرير الكافي لاستنتاجه، بعد استقراء الطبقة الوسطى نصف المتعلمة في زمنه، إن الآراء التي يعتنقها الصناعيون المتصلبون والمبشرون المتحمسون أو المزارعون من أصحاب الإتجاه المحلي الضيق، كانت تشير إلى معالم المستقبل. وقد أدرك ميل كيف أن ذلك قد حال المرة تلو المرة من دون تحقيق إصلاحات معقولة وكيف أنه أدى إلى اضطهاد الذين اعتنقوا آراء غير تقليدية مخالفة. ولهذا السبب اتجه ميل إلى تقسيم أفعال البشر نوعين: الأفعال التي تعني الآخرين والتي يحق للحكومة كلياً أن تسيطر عليها لأن حياة البشر الآخرين والتي يحق للحكومة كلياً أن تسيطر عليها لأن حياة البشر الآخرين تتأثر بها، وأفعال تعني الفاعل نفسه وينحصر أثرها فيه ويتوجب اعتبارها ذات حرمة

لا تنتهك. ولقد وقف قسماً من مقالته «في الحرية» على تبيان كيفية تأمين معتقدات المرء وآرائه المعبر عنها ضد أي تدخل من جانب الدولة أو أي فئة ضاغطة، كالمذاهب الدينية أو النقابات بحيث لا تهرع الدولة إلى دعم هذه الفئات في تصنيفها لأي صوت مناف للمعتقدات السائدة على أنه شرير ويتوجب إسكاته. وهذه المناقشة مسندة إلى اعتقاد ميل إن طريق بلوغ الحقيقة لا يكون إلا بمناقشة كل الأفكار وبحثها وتصارعه بحرية، ذلك بأنه ما لم يتح للبشر البحث عن الحقيقة فإن المجتمع يتجمد والتقدم يتوقف.

وعلى مدى السنين اشتد النقد على تمييز ميل بين الأفعال التي تعني الآخرين والأفعال التي تعني الفاعل. وإنه ليتعذر الدفاع عن هذه الآراء إذا ما حاولنا تحديد كل من هذه الأفعال بدقة، إذ ما هو المقياس الذي نعتمده للحكم بأن ثمة نطاقاً في المجتمع له حرمة معينة؟ ليس من سبب موجب لذلك. فالقانون يحدد حقوقنا وهي الحقوق الحقيقية الوحيدة التي نملك.

إلا أن ثمة نطاقاً من الحقوق الصحيحة تواضع المجتمع على اعتبارها كذلك. وهنا نجد أن توم باين في حديثه عن الحقوق الطبيعية كان أقرب من ميل على الرغم من أننا لن نحدد تلك الحقوق بالطريقة التي حددها باين. فقد قال ميل: «لا يحق للبشرية أجمع إسكات معترض واحد». إن هذا لقول رائع، ولكنه غير سليم، إذ نستطيع استشراف حالات معيّنة يقتضي فيها إسكات المعترض، مثل حال من يثير اضطراباً عنصرياً في منطقة آهلة بمزيج مختلط، حتى لو كان ذلك المعترض يؤمن إيماناً صادقاً بتفوق عنصر على آخر.

وثمة عيب آخر في الحجج التي يدلي بها ميل. فقد اعتقد ميل في آن أن كل قمع هو شر على الرغم من وجاهته في بعض الأحيان، وأن على البشر أجمعين البحث عن الحقيقة حتى لو أدت بهم إلى المخالفة التي لا تخشى في الحق لومة لائم. غير أن هاتين الفرضيتين لا تتطابقان، كما ذكر السر أشعيا برلين في دراسته «مفهومان عن الحرية». فإن حب الحقيقة من جهة، والفردية المسعورة من جهة ثانية ينموان في أكثر المجتمعات انضباطاً وجموداً مثل

متحدات أتباع «كالفن» في اسكوتلندا ونيوانغلند، كنموها في أرحب المجتمعات حيث يتاح للناس الدفاع عن مختلف طرق الحياة ومناهجها المثالية المتناقضة والمتنوعة.

وإننا نستطيع اليوم أن نتأكد بوضوح أنه مهما بلغت الضغوط من العنف لحمل الأفراد على الانسجام مع الخط الذي تقول به أكثرية المجتمع، فليس من حجة ذاتية في أن الحال تكون أفضل فيما لو انضم المرء إلى فئة الأقلية. ذلك بأن الأقليات قد تفرض خطاً تلتزم به اتباعها، لا تقبل مخالفة، شأنها في ذلك شأن فئات الأكثرية.

وثمة أمر آخر يجعل مقالة ميل «في الحرية» تبدو متخلفة عن العصر، وهو أن ميل في أغلب الأحيان ينظر إلى وحدتين فحسب: الفرد والمجتمع. بينما نحن اليوم أكثر وعياً لظاهرة أن الأفراد، على الرغم من شيوع ثقافة واحدة خصوصاً في كل دولة قومية، يفكرون ويشعرون ويتصرفون بأساليب مختلفة. وهذه الأساليب تتلون بمختلف المؤثرات كالنشأة الطبقية والمذهب الديني، ومستوى الدخل الواحد، ومراحل السن المختلفة، كما أن ثمة تجمعات عنصرية أو جغرافية تتوزع الأفراد حتى في أكثر الدول القومية تماسكاً واتحاداً فالجماعات الصغرى، عادة، إذ تشعر أن أحوالها عرضة للتبدل نتيجة التغيير الاجتماعي أو أنها معرضة للهجوم من الجماعات الأخرى، تتجه إلى مواقع معادية لليبرالية. والمفارقة هي أن الجماعات التي غالباً ما يكون الانتماء إليها طوعاً، تفرض على أعضائها قواعد يصعب احتمالها لو كانت الدولة هي التي فرضتها.

إن حرية الرأي اليوم في انحسار لأن الناس باتوا يخشون إذا ما أعطوا رأياً صريحاً في أي موضوع أن يساء نقل هذا الرأي أو يشوه في الصحافة الشعبية. والصحافة بدورها، حتى أوسعها انتشاراً، يقض مضجعها، إذا ما اتبعت لمدة تتراوح بين الستة أشهر والسنة خطاً سياسياً مرفوضاً من الشعب، أن يتضاءل انتشارها فيهبط دخلها من الإعلان، ويتعرض بالتالي وجودها من الأساس للانهيار.

إن أحد موضوعات مقالة «في الحرية» هو توكيد ميل على أن ما يقيد حرية الناس ليس القوانين بل الافتراضات المكتومة والتقاليد والعادات والأعراف في المجتمع. إلا أن الذي فات ميل هو أن الحرية، شأن المجتمع نفسه، يجب قياسها بمدى ما تتمتع بها الجماعات الصغرى في المجتمع. وأنه يتوجب، قبل إعطاء معنى لتعبير الحرية، تحليل الحال الاجتماعية بمجموعها. وما دامت وضعية كل فرد مختلفة قليلاً عن الذين ينتمون إلى جماعات أخرى فإنه يتعذر حصول اتفاق على مقدار الحرية التي يتمتع بها أي مجتمع.

لقد كتب ميل، كما لو كان المجتمع وحدة مونوليثية (أحدية) ولم يقدر تعددية الجماعات الصغرى التي يتألف منها المجتمع ـ ولذلك لم يدرك أن معظم الناس يشعرون بأنهم أحرار أو مضغوط عليهم بالنسبة إلى ما يجري في الجماعات الصغرى التي ينتمون إليها، وأن القيود التي يفرضها المجتمع ككل هي أقل أهمية على الصعيد المباشر. أن تفكير ميل أنصب على المجتمع، وبالتالي على حرية، كما لو أن كلا منها يشكل وجوداً عضوياً لا يمكن توزيعه أو تقسيمه. بينما نحن في هذا العصر أشد وعياً من ميل لحالات تكون فيها جماعات متمتعة بقدر عال من الحرية الشخصية، إلا أنها تشعر اجتماعياً بوضع غير مطمئن فتسمح باقتطاع بعض حرياتها تلك، في سبيل غاية أبعد. وهذا ينطبق تماماً على الجماعات القومية التي، إذ تحسّ بأنها مضغوط عليها من سيّد امبريالي، لا يعود يهمها تمتعها بمختلف أنواع الحريات في القانون أو المستوى المعاشي العالي بل تقدم على التضحية بهذا كله وتعتمد تنظيماً سياسياً ثورياً يرتكز على ديكتاتورية صارمة في سبيل الحصول على مفهومها الخاص بالحرية، رافضة التمتع بمفاهيم الغرباء المفروضة عليها.

هنا نتذكر باين مرة أخرى لأنه كان بالتأكيد يتحدث عن مثل هذه الحال عندما تحدث عن الحرية. فقد سلم ميل بوجود نوعين من الحرية ـ وكان يميز بين ما كان يسميه مفاهيم القارة (أوروبا) للحرية والمفهوم الإنكليزي للحرية. وهذا المفهوم الأخير حسب ميل هو الذي يعتبر الإنكليز بموجبه أن الدفاع عن

الحرية ضد الحكومات واجب، أياً كان شكل الحكم، ديمواقراطياً أو أي شكل آخر. ولقد وافق ميل زميله باين على أن الحكم الذاتي كان شرطاً لازماً للحرية وجزءاً بالفعل لا يتجزأ منها، ولكنه ذهب إلى أبعد من باين إذا اعتبر أن مشاكل الحرية الحقيقية تبدأ عندما يقام الحكم الذاتي. فهل بإمكاننا الزعم أنه كان على الخطأ في هذه الناحية؟

كانت نظرية ميل في الحرية إلى حد ما تغاير الزمن الذي كتب فيه مقالته الشهيرة. ويمكن اعتبارها آخر دفاع وأفضله عن النظرية التي تعود إلى هوبز ولوك، وحتى إلى جون هامبدين، والتي ترفض دفع الضريبة على السفن والتي تحدد الحرية على أنها التحرر من أي كبت ـ بمعنى أن المرء ليس حراً ما دام ثمة أشخاص آخرون يستطيعون تقييده ومنعه عن عمل يرغب الإتيان به. ولم يمضِ جيل أو أقل إلا وكان مثاليو أوكسفورد قد تحدوا هذا المفهوم فنشروا وشرحوا نظرية معاكسة عن الحرية استوحوها من فلاسفة القرن التاسع عشر الألمان، وهي التي وصفها ميل بمفهوم القارة للحرية».

وقد تساءل المثاليون، شأنهم في ذلك شأن ميل، عما منع الناس من أن يكونوا أحراراً. أن للقوانين بالتأكيد قسطاً في ذلك. ولكن ألم يكن المنع في الغالب من الناس أنفسهم؟ فالناس أرادوا ـ أو لنقل، قد يريدون إذا كانوا أعقل ـ أن يتصرفوا بطريقة تتيح للجميع أن يكونوا أحراراً في فعل ما يرغبون فيه: أحراراً في أن ينهجوا الحياة التي يريدون، وأن يسيطروا على رغباتهم غير المتحققة، وأن يحققوا ذاتهم العليا. والإنسان الحر هو ذلك الذي فهم أن تحقيق الذات كان الغرض الذي يعلو على ما عداه في حياته، وأن تحقيق الذات مختلف جداً عن قدرة تحقيق ما قد يرغب المرء في فعله في أية لحظة من حياته. ذلك بأن القمار مثلاً قد يؤدي إلى خراب المرء وعائلته وتالياً جعلهم أقل قدرة على سلوك جيد، ولذلك يجب نبذه لمصلحة أغراض أفضل؛ وهذه الأغراض تكون من نوع يرغب فيه كل إنسان عاقل.

من هنا أنه لا يقوم نزاع بين ما يرغب فيه البشر وما يتوجب أن يرغبوا

فيه، فإذا أرغمتني الدولة بقوانينها على التوقف عن القمار فلا تكون قد أخضعتني للإكراه. بل إنها تمكنني أن أفعل ما يتوجب علي، لو كنت مالكاً لجميع الحقائق. «ما هي الحرية؟» يتساءل اغمونت في مأساة غوته العظيمة: «إن أفعل ما هو حق» يجيب آلفا المخيف.

لقد كتب الكثير حول النتائج التي تنجم عن التملك بعقيدة ميل حول الحرية السلبية أو عقيدة مثاليي أوكسفورد حول الحرية الإيجابية. ويعتقد بعض الأساتذة أن التسليم بالحرية الإيجابية يقودنا رأساً إلى ماركس وهتلر ومعسكرات الاعتقال. وأنه بهذه الأساليب، قام الألمان قبل الحربين العالميتين بتبرير الطاعة العمياء للدولة، وقام الشيوعيون بتبرير الولاء للخط الحزبي كما حرفوه ليلائم المصالح الروسية الذاتية. ولكن ثمة وجهة حق من ناحية ثانية في القول بأن ما حطم الليبرالية في أوروبا وفتح الباب أمام الفاشية والشيوعية كان تعلق الأرستقراطيين والرأسماليين، قبل الحرب العالمية الثانية، بمبدأ الحرية السلبية بقصد الحفاظ على مصالحهم الخاصة ومعارضة التدبير الحكومية المستهدفة تحسين أحوال الفقراء.

إن مبدأ الحرية الإيجابية قد مكن المفكرين الليبراليين، في مطلع هذا القرن، من الاعتقاد أن الليبرالية تتلاءم مع النقابات والضمانات الاجتماعية. وسمح الاشتراكيون، على ضوء هذا، أن يقولوا أن الانتقاص من امتيازات إحدى الطبقات وزيادة امتيازات الأخرى، يمكن كلتيهما بالنتيجة من العيش في مستوى أفضل. إلا أنني أعتقد أنه عندما نرجع عن التمسك بأحد المبدأين للأسباب التي تؤول إلى تفضيل أحدهما على الآخر، فنظرية ميل تبقى، على الرغم من أخطائها، هي الأفضل.

إن مفهوم ميل للحرية مرتكز على مفهوم أدق كثيراً لكيفية تصرف الناس في المجتمع. إن الناس لا يختارون جميعهم الأهداف نفسها ولا يتبعون المثل نفسها. من هنا أن هذه الأهداف متباينة في كل الحالات، ولا يمكن التوفيق ما بينها جميعاً، في إطار عبارة فخمة نطلقها كعبارة «تحقيق الذات». إن للبشر مثلاً

عديدة وليس النزاع محصوراً بين مثلهم الصالحة والشريرة. ولكن التوفيق يتعذر حتى بين مثلهم الصالحة. فالعدالة تتناقض مع الرحمة؛ والنظام مع الحرية، والمساواة مع العدالة والحرية، وهكذا. ولكن كيف نستطيع الاختيار بين مثالين من هذه المثل عندما نجد أن كلا منهما يطلب منا الطاعة المطلقة؟ يقال أننا نستطيع ذلك عبر نظرتنا الشاملة إلى الحياة. ولكن بما أن لكل منا نظرته الخاصة في هذا الصدد، فالمجتمع لن يصل إلى اتفاق على المدى الذي علينا فيه مثلاً أن نضحي بالحرية من أجل سلامة الأمن، أو المساواة من أجل روح المبادرة. إن في الحياة قيماً كثيرة، وليس بينها ما هو أعلى بحيث تخضع له القيم الأخرى.

إن ميل لم يسرد مثله الأعلى بهذا القدر من الوضوح ولم يبين لماذا صب نقمته على معتقدات أخرى. إلا أنه كان واضحاً جداً في دعوته الجميع إلى أن يرحبوا بتعدد العقائد وألا يحصروا دفاعهم بالعقيدة التي يعتقدون، أو حتى التي يعتقد هو أنها الأفضل للمجتمع. فميل يمقت القمار لكنه كان مستعداً أن يدافع عن حق الآخرين في تعاطيه.

قد يبدو المجتمع التعددي، في بعض المجالات، أضعف كثيراً من المجتمع المونوليثي (الأحدي) ـ وأقل هيبة. يقول ميل أنه يتوجب إقناع البشر، بوساطة الحجج القوية، وأن إرغامهم وقمعهم هو آخر ما يلجأ إليه المجتمع بعد استنفاذ جميع الوسائل الأخرى، وهذا هو جوهر الحكم الديموقراطي ولب الليبرالية. قد تقوم حالات لا بد فيها من التضحية بهذه المبادىء، لكن موضوع ميل كان الحرية، ومن هنا كان على حق في الإعلان بأن القسر هو نقيض الحرية.

إن القسر قد يؤدي إلى رفع مستوى البشر الصحي وإلى جعلهم أكثر ثراء وكساء وغذاء، بل قد يجعلهم أسعد. لكنه بالتأكيد يجعلهم أقل حرية. فما فعلوه بالأمس لا يستطيعون فعله اليوم. من هنا إن مقالة ميل تبدو لي خلاصة الصدق والأمانة.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة